الوَهّابيّة

بينَ الشِرك وتَصدُّع القَبِيلة



خالد الدخيل



الشبكة العربية للأبحاث والنشر
ARAB NETWORK FOR RESEARCH AND PUBLISHING

الوَهّابـيّـة

بيـنَ الشِرك وتَصدُّع القَبِيْلة

خالـد الدخيّل



المورد للثقافة والنشر الالكتروني
www.almawred.biz

الفهرسة أثناء النشر - إعداد الشبكة العربية للأبحاث والنشر

الدخيل، خالد

الوَهّابيّة بينَ الشِرك وتَصدُّع القَبِيْلة/خالد الدخيل.

558 ص.

ببليوغرافية: ص 547 - 558.

ISBN 978-614-431-037-3

1. السعودية - تاريخ. 2. الحركة الوهابية. 3. السعودية - الأحوال الاجتماعية. أ. العنوان.

320

الطبعة الأولى، بيروت، 2013

الشبكة العربية للأبحاث والنشر

بيروت - لبنان

هاتف: 739877 (1-961) - 247947 (71-961)

E-mail: info@arabiyanetwork.com

الإهـداء

إلى نورة، لأنـها كانت بمثابة الجندي المجهول خلف هذا المشروع وإلى غادة والوليد وراكان لأنـهم كانوا بمثابة الشموع من حولـه

شكـر وتقديـر

من الطبيعي أن هناك أشخاصاً ومؤسسات أسهموا بشكل أو بآخر، وفي مراحل مختلفة، في الصيغة النهائية التي انتهى إليها هذا العمل. ومن واجبي أن أعبّر للجميع عن امتناني لإسهاماتهم. من هؤلاء ناصر السلطي الذي تكرم بترجمة المقدّمة انطلاقاً من إعجابه بالموضوع والأطروحة التي تنطوي عليه. وقد جاءت ترجمته بمثابة تعريب دقيق وجميل للنص الذي كان باللغة الإنكليزية. وللأستاذ ناصر كل التقدير والمحبة على هذا الجهد. وقد نشرت المقدّمة بعد تعريبها في مجلّة المستقبل العربي ، التي تصدر عن مركز دراسات الوحدة العربية في بيروت، وذلك في عدد تموز/يوليو عام 2000م. وقد كان الصديق علي العميم صلة الوصل بين ناصر السلطي وبيني. وبعد أن استلمت نص الترجمة العربية أسهم علي كثيراً في تحريره حتى أصبح جاهزاً للنشر، فله مني كل التقدير أيضاً.

وأنا ممتن للأستاذ أمين الأيوبي لقيامه بترجمة النص الأصلي للرسالة التي تُمثّل الصلب الأساس لهذا الكتاب. وقد قام في ذلك بجهد يُشكر عليه.

وبحكم تخصصه في تحقيق النصوص القديمة ومعرفته بمظانّها، تبرع الصديق الدكتور عبد العزيز المانع، المشرف على كرسي عبد العزيز المانع في جامعة الملك سعود، بتأمين بعض المخطوطات المتوافرة لكتاب الشيخ حسين بن غنام روضة الأفكار والأفهام لمرتاد حال الإمام . وهذا أول كتاب أُلّف عن تاريخ الحركة الوهابية، وقيام الدولة السعودية في مرحلتها الأولى. ومن نسخ المخطوطات التي وفّرها الدكتور عبد العزيز «مخطوطتان من دار الكتب القومية في القاهرة» و«مخطوطة المكتبة البريطانية». فلصديقي كل الشكر والعرفان على أريحيته.

كما حصلت على نسخة من مخطوطة كتاب عثمان بن بشر عنوان المجد في تاريخ نجد التي طبعتها مكتبة الملك عبد العزيز العامة كما هي وأصدرتها في كتاب مستقل. وللأخوة العاملين في المكتبة، وخاصة الدكتور عبد الكريم الزيد، الشكر الجزيل على إهدائي هذه النسخة وعلى تعاونهم بشكل عام.

ولا يسعني هنا إلا أن أشكر الصديق محمد بن عبد اللطيف آل الشيخ على تأمين نسخة مصورة من الطبعة الهندية لكتاب ابن غنام المذكور، وذلك عن طريق الشيخ عبد المحسن بن إبراهيم بن عبد الله آل الشيخ الذي تفضل بتقديم هذه النسخة، من هذه الطبعة المهمة. فله مني كل الشكر أيضاً، فقد استفدت منها، ورجعت إليها كثيراً في هذا الكتاب.

وقد تفضل الصديقان الدكتور عبد الله العسكر وعبد العزيز الخضر بقراءة ملخص لفكرة الكتاب. وقدّم كل منهما، وخاصة العسكر، مقترحات وتساؤلات استفدت منها في كتابة النص النهائي. وأنا ممتن لكل منهما على ذلك.

لا بد لي هنا من أن أشكر الصديق الناشر نواف القديمي على متابعته المتصلة لجهوزيّة المسودة النهائية للكتاب. وقد اقترح نواف أن تستضيفني الشبكة العربية في بيروت حتى أكون إلى جانب الإعداد النهائي لهذه المسودة، وهذا ما حصل، وفي هذا السياق لا يمكنني أن أنسى ما قامت به كل من المحرّرتين في الشبكة العربية إحسان محسن ولمى زين من عمل كبير في مراجعة المسودّة النهائية للكتاب، صفحة صفحة، وهامشاً هامشاً، قبل انتقالها إلى مرحلة الطبع. وقد أسهم التدقيق المهني الذي قامت به كل من هاتين السيدتين في إخراج الكتاب بصورته النهائية الحالية. فلهما مني كل الشكر والعرفان على هذا الجهد الكبير.

وأخيراً هل أنا حقاً في حاجة إلى القول إنني وحدي المسؤول عن هذا الكتاب بصيغته ومضمونه اللذين انتهى إليهما؟ وللجميع كل المحبة والتقدير.

مقدمـة

هذا ليس كتاباً في التاريخ، وإنما عن التاريخ: يُستند إليه ويستفيد من أحداثه ومن مصادره ومن إيحاءاته[(1)] موضوع الكتاب هو الحركة الوهابية. ربما أن هذه الحركة تنتمي من حيث الزمن، خاصة بداياتها الأولى، إلى التاريخ. لكنّها من حيث المكان ومن حيث الأهمية والحضور تنتمي إلى زمننا تماماً. أما من حيث المنهج وزاوية الرؤية والنظر، فينتمي موضوع الوهابية، مثله في ذلك مثل الموضوعات التاريخية كلها، إلى حقل العلوم الإنسانية. من هنا ضرورة إخضاعه للمنهج الذي تنبثق منه هذه العلوم، وتحديداً للمنهج الاجتماعي التاريخي برؤية سياسية. وأهمية أن نفعل ذلك لا علاقة له بالوهابية ذاتها، وإنما بما مثلته في زمنها، وبما انتهت إليه في الدولة السعودية الحالية. ومن حيث إن هذه الحركة انتهت إلى قيام دولة كبيرة في النصف الثاني من القرن 12هـ/18م، فلا بد من أنها بنشأتها وبطبيعتها وبدورها كانت متصلة بالتاريخ الاجتماعي والسياسي للمجتمع الذي ظهرت فيه، وهو مجتمع الحاضرة النجدية الذي كان ينتمي إلى فضاء تاريخ الجزيرة العربية آنذاك.

ولأن الوهابية بهذا التصوّر موضوع واسع ينطوي على إشكاليات متعددة، كان لا بد من مقاربته انطلاقاً من إشكالية معينة، أو سؤال واضح ومحدد. والحقيقة أن عنوان الكتاب يفصح عن هذه الإشكالية: هل جاءت الوهابية في مبتدئها كاستجابة للشرك؟ أم أنها جاءت كاستجابة لتصدّع القبيلة؟ وقبل ذلك، هل كان الشرك متفشياً في نجد إبان ظهور الوهابية، كما يقال؟ وما معنى أن يتمّ تفسير ظهور الوهابية، ثم قيام الدولة السعودية في مرحلتها الأولى بفرضية الشرك هذه؟ على الجانب الآخر، ما معنى تصدّع القبيلة؟ وما علاقته بظهور الوهابية ثم قيام الدولة؟ ثم كيف يختلف تفسير ظهور الوهابية وقيام الدولة بتصدع القبيلة عن تفسير ذلك بفرضية الشرك؟ تكمن أهمية هذا السؤال، بل مركزيته في أنه يتناول الفرق الشاسع بين التفسيرين من الناحيتين التاريخية والمنهجية. فالقول بالشرك كمفسر لظهور الوهابية يعني أن تاريخ الدولة السعودية كان مجرد تاريخ ديني. أما القول بتصدع القبيلة فيعني أن تاريخ الدولة هو أوسع من ذلك، وأقرب إلى طبيعتها الاجتماعية والسياسية. ولذلك لا بد من حسم هذه المسألة. وهو ما يفرض التعامل مع أسئلة أخرى تنتمي إلى الإشكالية ذاتها: لماذا وكيف ظهرت الحركة الوهابية في الزمان والمكان اللذين ظهرت فيهما؟ ماذا كان يعني ظهور هذه الحركة بالنسبة إلى المجتمع النجدي وإلى الجزيرة العربية بشكل عام؟ هل كانت الوهابية مجرد حركة إصلاح ديني، وبالتالي كانت العوامل التي تسببت في ظهورها هي عوامل دينية أيضاً؟ أم أنها كانت في الحقيقة تعبّر عما هو أكثر من ذلك؟ وبصيغة أكثر مباشرة: هل كانت الوهابية استجابة، أو ردة فعل على تفشي الشرك في نجد، كما يقال؟ أم أنها كانت استجابة لتطورات وتحولات اجتماعية وسياسية أكبر من الشرك وأكثر أهمية منه؟ هل كان هناك شرك في نجد إبان ظهور الوهابية؟ وإذا لم يكن هناك شرك، كما تقول هذه الدراسة، فما الذي يفسر إذاً ظهور الحركة ويفصح عن طبيعتها، وطبيعة الدور الذي اضطلعت به؟ أخيراً، ما هي طبيعة العلاقة التي ربطت الحركة بالدولة السعودية الأولى؟ هل كانت مجرد علاقة تحالف وليدة اللحظة؟ أم أنها كانت أكثر من ذلك بكثير؟

هذه هي الأسئلة التي سوف تدور حولها صفحات هذا الكتاب وفصوله. وقد تعمّدت أن أضع هذه الأسئلة مباشرة أمام القارئ حتى يكون على بيّنة من موضوع الكتاب، ومن الإشكالية التي يتناولها منذ الصفحات الأولى.

لكن لماذا العودة مرة أخرى إلى دراسة الوهابية؟ ولماذا دراستها انطلاقاً من هذه الإشكالية تحديداً؟ السبب الأهم أنّ نشأة الحركة الوهابية على أهميتها وخطورتها ظلّت أسيرة رؤيتين متناقضتين تتسمان بالسطحية: رؤية دينية لا تريد أن ترى في الوهابية أكثر من أنها دعوة دينية، نبعت من جذور دينية و رؤية أخرى حداثية لا تستطيع أن ترى فيها أكثر من أنّها تجلٍّ آخر من تجلّيات بداوة الجزيرة العربيّة. والغريب أنّه على الرغم من الاختلافات كلها بين هاتين الرؤيتين، إلا أنهما تشتركان، كما سنرى، في أمور كثيرة. وأهم ما تشتركان فيه ثلاثة أمور: الأمر الأول عدم الاكتراث بالتاريخ السابق على الوهابية وقيام الدولة السعودية، وبالتالي إهمال السياق

التاريخي الذي تنتميان إليه. الأمر الثاني عدم الاكتراث بدلالة أنّ ظهور الوهابية اقترن بقيام الدولة بعد زمن طويل من سقوط آخر دولة في وسط الجزيرة العربية، وهي دولة الأخيضريين. ولذلك، وهذا هو الأمر الثالث المشترك بينهما، فإن كلاً من الرؤيتين الدينية والحداثية، كانت في الواقع مشغولة بأجندتها من خلال الوهابية أكثر من انشغالها بتاريخ الحركة كما كان وليس كما يبدو من خلال هذه الأجندة أو تلك.

ما ترتّب على هيمنة تلك الرؤيتين على دراسات الوهابية، وخاصة دراسة الدولة السعودية، هو استبعاد التاريخ الاجتماعي وكذلك السياسي لهذه الدولة، واستبعاد أنه جزء من تاريخ الجزيرة العربية وامتداد لها. وقد حصل هذا على الرغم من أنّ الدولة أي دولة، هي بطبيعتها مؤسسة سياسية وتاريخها هو في أصله وفصله تاريخ سياسي مغموس في بيئته الاجتماعية. وما حدث لتاريخ الحركة والدولة معاً يبدو أنّ له أكثر من سابقة. فعندما بدأت كتابة هذه المقدّمة تذكّرت ما قاله الكاتب المغربي، عبد الله العروي، عن تاريخ المغرب؛ حيث يقول في مقدمة الجزء الأول من كتابه مجمل تاريخ المغرب : «بيد أن سوء حظ المغرب الحقيقي هو أنّ تاريخه كتبه لمدة طويلة هواة بلا تأهيل: جغرافيون أصحاب أفكار براقة وموظّفون يدّعون العلم وعسكريون يتظاهرون بالثقافة ومؤرخو الفن يتجاوزون اختصاصهم. وبكيفية أعمّ مؤرخون بلا تكوين لغوي أو لغويون وأرخيولوجيون (أركيولوجيون) بلا تأهيل تاريخي: يحيل بعضهم على الآخر، يعتمد هؤلاء على أولئك،...»[(2)] ماذا كانت النتيجة؟ أن جيروم كاركو بينو وهو يكتب التاريخ القديم للمغرب الأقصى يملؤه بتخيلات مفرطة. مثلاً «يقول إن المسعودي عاش في القرن الرابع عشر الميلادي عوض القرن العاشر، ويثبت أن الخوارج ثاروا سنة 657، أي قبل إتمام الفتح الإسلامي»[(3)].

في حالة التاريخ السعودي نجد أنّ كتابته كانت ربما أسوأ حظاً مما كانت عليه كتابة التاريخ المغربي. فصفة السعودي للتاريخ هنا ليست إلا الجزء الحديث أو سجل الثلاثمئة سنة الأخيرة من تاريخ الجزيرة العربية وتاريخ الجزيرة أكثر من ذلك بكثير. ومن أبرز معالم سوء حظ هذا التاريخ أنه لم تحدث له حتى الآن عملية تجسير تاريخي ومعرفي بين التاريخ الحديث للجزيرة، والتاريخ الذي يمتدّ إلى ما قبل ذلك بقرون طويلة. ما هي مثلاً علاقة تاريخ الدولة السعودية بالتاريخ الذي قبل ذلك، اجتماعياً وسياسياً؟ هذه الدراسة محاولة في هذا الاتجاه.

المرحلة الأولى

أتت نشأة الدولة السعودية المعاصرة متأخّرة نوعاً ما وكانت المرحلة الثالثة من تاريخ هذه الدولة. كان ذلك عند نهاية عملية التوحيد التي بدأت عام 1902م الموافق 1319هـ، وانتهت هذه العملية عام 1929م الموافق 1348هـ[(4)]. هذا الكتاب ليس عن هذه الدولة السعودية بحدِّ ذاتها، بل عن الحركة الوهابية التي على يدها كانت بدايتها الأولى. عمر الدولة السعودية المعاصرة الآن أكثر من ثمانين سنة، غير أننا لو نظرنا إلى هذه الدولة باعتبارها المرحلة الأخيرة من عملية تشكّل متقطّعة يعود تاريخها إلى منتصف القرن 12هـ/18م، فإنّ مجمل الصورة عندئذٍ ستكون مختلفة تماماً؛ إذ إنّ نقطة البداية في هذه العملية تعود إلى عام 1745م الموافق لعام 1157هـ، في ذلك الوقت تمّ التوصل إلى عقد حلف ديني سياسي بين المصلح ومؤسس الحركة الوهابية الشيخ محمد ابن عبد الوهاب ومحمد بن سعود رئيس مدينة الدرعية[(5)]، البلدة الصغيرة آنذاك في منطقة نجد أو وسط الجزيرة العربية. وفّر هذا الحلف للحركة الوهابية حليفاً وقاعدة سياسية، وفي الوقت نفسه، دشّن عملية تكوين الدولة التي توّجت بتأسيس الدولة السعودية الأولى. لكن إلى جانب الدين، كانت هناك عناصر أساسية أخرى في عملية تكوين الدولة تمثّلت في القبيلة بمختلف مراحلها، بعمليات الهجرة والاستقرار، بالدول والمدن والإمارات التي قامت ثم اندثرت، كما في حواضر المدن التي أصبحت في القرن 12هـ/18م أحد الملامح المميّزة للمجتمع النجدي، ولكل أنحاء الجزيرة.

وهكذا، فإن الدولة بتكوينها المعاصر تعتبر دولة فتيّة، لكنها وكأي دولة أخرى، لها سياقها التاريخي الخاص بها، وهو سياق يُعنى بالماضي وإرثه الذي يتجلّى في أوجه عديدة، من بينها حيوية تداخل الديني مع السياسي، وتداخل الاجتماعي معهما والذي لا يزال يمثّل أساس الدولة المعاصرة. كما إنه يعنى بالحاضر برؤيته داخل الدولة، وعلاقة هذه الرؤية بما كان عليه الماضي وتأثير ذلك في مفهوم هذه الدولة وبنيتها في مرحلتها المعاصرة.

إن امتداد الماضي إلى الحاضر يدل على أنه لا يمكن فهم تاريخ الدولة الحالي وطبيعتها من دون تحديد الجذور التاريخية التي نشأت منها هذه الدولة. وحيث إن الدولة السعودية بمرحلتها المبكرة كانت قد نشأت وتشكلت على يد الحركة الوهابية، فإنه من الطبيعي عندئذ أن يبدأ البحث في تاريخ هذه الدولة بإعادة بناء السياق التاريخي الذي ولدت فيه الحركة؛ لأنه في صلب هذا السياق ترتكز الأصول الاجتماعية للحركة، بما في ذلك مختلف العلاقات في ما بين الأبعاد الثلاثة، وهي الدين والقبيلة والسياسة. وبهذا المعنى فإن السؤال الأكثر إلحاحاً هنا يتعلق بطبيعة العلاقات التي ربطت هذه العناصر الحيوية بعضها ببعض في عملية تشكل الدولة، بطريقة لا بد من أنها كانت المسؤولة عن تحديد المحتوى الاجتماعي والسياسي للحركة الوهابية ذاتها والذي ترتب عليه تالياً تحديد طبيعة الدولة السعودية. والافتراض هنا، هو أن حركة كهذه، وبالدور الكبير الذي أدته، كانت نتاج مرحلتها التاريخية، ونتاج تحولات البناء الاجتماعي الذي ولدت فيه. وعلى ذلك الأساس فإن السؤال الرئيس في هذا البحث يكمن في طبيعة ذلك السياق تحديداً، باعتباره يحوي الجذور الاجتماعية والسياسية للحركة.

الوهابية بين التصور الخلدوني والتفسير الحداثي

تقوم الحداثة على فرضيّة عميقة تقول بالتقابل الانفصالي بين التقليدي والحديث. فالعلاقة وفق هذه الفرضية بين التقليدي والحديث علاقة مبتورة، بنيةً ومضموناً وبما أنّ المنطلق الأيديولوجي للحداثة وعلى نحو مبسّط، هو أنّ كل شيء حديث هو بالضرورة الأفضل والأرقى والأقوى (وهذا هو معنى الأحدث في هذه النظرية)، فإنّ نمو بنية الحديث وتوسّعه وتمدّده لا بدّ من أن يتمّ على حساب القديم أو التقليدي؛ فبمجرد أن يولد الحديث تبدأ لحظة تآكل التقليدي وموته.

يكمن خطأ هذه الفرضية في أنّها لا تنظر إلى أنّ العلاقة بين ما هو تقليدي وما هو حديث هي علاقة تشابك وتداخل وتوالد؛ فالحديث من ناحية تاريخية يولد في أحشاء القديم، ومن الحديث ينسلّ التقليدي من جديد، إما بصيغته القديمة أو أن تُعاد صياغته من جديد.. بناءً على هذه النظرة التاريخيّة، فإنّ العنصر التقليدي في حال كونه جزءاً من بنية الحديث، وكذلك العنصر الحديث عندما يكون جزءاً في بنية القديم، يكتسب معناه وطبيعته من البنية ذاتها، ومن طبيعة ظرفها التاريخي. وعليه لا يستقيم القول بوجود «قديم» أو «حديث» بحدّ ذاته ومنفصل عن الآخر؛ حيث يشكّلُ أي منهما أصلاً بذاته يمكن القياس عليه.

وعلاقة التشابك والتداخل والتوالد هذه بين «التقليدي» و«الحديث» ينبغي النظر إليها، بوصفها جزءاً من بنية متكاملة، وضمن إطار تاريخي محدد، وليس على أساس من وضعية تاريخية سابقة متوهمة لإحدى هاتين الحالتين، وأعني بهما التقليدي والحديث. فهذه الوضعية السابقة، في الواقع، لا وجود لها إلا في ذهن من يتصوّرها، وعلاقة التشابك والتداخل والتوالد هذه بين «التقليدي»
و«الحديث» ينبغي النظر إليها، بوصفها جزءاً من بنية متكاملة، وضمن إطار تاريخي محدّد، وليس على أساس من وضعية تاريخية سابقة متوهمة لإحدى هاتين الحالتين، وأعني بهما التقليدي والحديث. فهذه الوضعية السابقة، في الواقع، لا وجود لها إلا في ذهن من يتصوّرها، فكل شيء سواءً أكان مادياً أم ذهنياً، وكل علاقة أو فكرة أو حركة، لا يكتسب أيٌّ منها معناها أو دلالتها إلا ضمن بنية معينة، وفي إطار زمني معين. وحال انتقاله إلى بنية مختلفة، أو في حال تغيّرت البنية ذاتها، فإنّها تتغير معها مضامين مكوّناتها

المادية أو الذهنيّة ودلالاتها، ويتغيّر معها زمانها أيضاً. على هذا الأساس لا يستقيم، لا من الناحية التاريخية ولا من الناحية المنهجية، القول إن طبيعة القبيلة ودورها ظلاّ كما كانا عليه قبل ظهور الحركة وبعدها، وكأن شيئاً لم يتغير.

إن القول بذلك يعني أنّ ظهور الحركة بعده ظهور الدولة في المكان والزمان اللذين ظهرا فيهما، لا يعني شيئاً كثيراً.

الوهابية من جهتها، وكما أشرنا أعلاه، حركة إصلاح ديني ظهرت في نجد (أو وسط الجزيرة العربية). وقد ظهرت في تشكيلة اجتماعية أغلب سكانها كانوا من البدو الرحل، ومن ثمّ تهيمن القبيلة على بنيتها. وبحسب نظرية الحداثة، هذا بحدّ ذاته كافٍ للاستنتاج بأن الحركة لا بد من أنها كانت ذات طبيعة قبلية، تقوم على التمسك بأسس الحياة البدوية وقيمها، وبخاصة أن الجزيرة العربية آنذاك كانت تقع خارج الإطار الزمني للحداثة التي بدأت في أوروبا.

إن هذا التعليل والتفسير يشيران إلى أنّ من تعرّضوا للوهابية من منظور حداثي كانوا في تحليلاتهم يمارسون عملية توليد ذهني، يمارسونه بمعزل عن مسرح الأحداث، أي إنهم تعاملوا مع هذه الحركة بمعزل عن تاريخها الفعلي، وسلخوها عن تاريخ بنيتها الاجتماعية التي ولدت في داخلها. وسوف نلاحظ لاحقاً كيف أن أصحاب نظرية الحداثة، وفي مواجهة مفاهيم القبيلة والدين في تاريخ الحركة، لجؤوا إلى ابن خلدون ليفسّرها لهم وليس إلى تاريخ الحركة نفسه، من هنا ليس من المستغرب أن جلّ استنتاجاتهم لا تتجاوز في وجودها حدود تصوّراتهم الذهنية؛ وذلك لأنهم اعتمدوا بالكامل في دراستهم للوهابية على تصوراتٍ ذهنيّة (حداثيّة) مسبقة، ومن ثَمّ توصلوا إلى استنتاجات منطقيّة مبنيّة على تلك التصوّرات. لكنها استنتاجات لا علاقة لها بالتاريخ الفعلي للحركة، ولا بتاريخ المجتمع الذي ظهرت فيه.

التعليل الغيبي للحركة

سوف نستعرض هنا نماذج من الرؤية الحداثية لتاريخ الوهابية على سبيل المثال وليس على سبيل الحصر. يوحي عنوان هذه الفقرة أننا سنتحدث عن رؤية وهابية أو رؤية دينية. المفاجأة أن الأمر ليس كذلك. ما أهمية إعادة بناء السياق التاريخي للحركة الوهابية؟ لإدراك أهمية ذلك، لعل من المناسب هنا أن نستدعي النتيجة التي ختم بها مايكل كوك (Michael Cook) ورقته الممتعة عن الدولة السعودية الأولى؛ فبمراجعته لمختلف الإجابات عن سؤال: «لماذا ظهرت الدولة السعودية الأولى، بالكيفية والزمن اللذين ظهرت فيهما؟»، لم يكن أمامه إلا أن يقف عاجزاً حيال هذا السؤال. تقول النتيجة التي توصل إليها: «إنه لا يمكن إغفال الفرضية التي تقول بأن التغير التاريخي على المدى الطويل كان وراء ظهور الدولة السعودية، لكننا قد نكون على أرض أكثر صلابة إذا ما قرأنا هذا الحدث على أنه كان عملاً إلهيّاً»[(6)]. ربما أن هذه النتيجة تعبر عن موقف ساخر من جانب كوك، أو لعلها كانت تعبيراً عن يأس المؤلف تجاه الحدث أو لعلها كانت الاثنين معاً. أياً كانت هذه النتيجة، فإنها تعكس بدقة ووضوح الوضع والظروف التي اعتمدت عليها الدراسات المعنية بالحركة الوهابية؛ لأن التعامل مع حدثٍ تاريخي، مثل ظهور الدولة، على أنه عمل إلهي فحسب، يعبّر عن إنكار سافر لطبيعة الحدث التاريخية أو عن الإخفاق في اكتشاف الأبعاد التاريخية للحدث وحدوده. وهذا العجز أو الإخفاق يتجاوز ورقة كوك ليطال، في الحقيقة، جل الدراسات التي تناولت الحركة الوهابية أو الدولة السعودية. ومن هنا تتبدّى الأهمية الملحة لإخضاع هذه الحركة للتحليلين التاريخي والاجتماعي لاستعادة طبيعتها التاريخية بوصفها حدثاً إنسانيّاً؛ وذلك لأسباب تاريخية ونظرية معاً.

من الناحية التاريخية كانت الحركة، عندما ظهرت في القرن 12هـ/18م، تمثل الذروة التي وصلت إليها عمليات تشكل الدولة في نجد في تلك الفترة. وفي الوقت نفسه كانت البداية الحقيقية والفعلية لتبلور مفهوم الدولة وتجسده في وسط الجزيرة العربية، وبالتحديد الدولة المركزية على مستوى الجزيرة كلها. بهذا المعنى كانت الوهابية استمراراً لسياق تاريخي طويل وبداية لمرحلة تاريخية جديدة أو بداية

مرحلة الدولة ذاتها.

من هنا لم تكن الحركة حدثاً استثنائيّاً معزولاً أو مفاجئاً بحيث يجوز بترها عن إطارها التاريخي، ومن ثَمّ إرجاعها إلى قوى غيبية (كما فعل كوك)، أو إلى عوامل وظروف لا تنتمي إلى مرحلتها التاريخية، كما يفعل كثيرون من المهتمين بها؛ لذلك، وبما أن الحركة كانت المقدّمة للدولة السعودية، فإن فهم جذور هذه الحركة وطبيعتها يعتبر أساساً لفهم طبيعة هذه الدولة التي تلتها واستيعابها.

أما من الناحية النظرية ، فإنه قلما كان هنالك طرح للحركة الوهابية من المنظور التاريخي، وهو المنظور الذي يضيء تلازم طبيعة المرحلة التاريخية التي ظهرت فيها الحركة وطبيعة البنية الاجتماعية التي نشأت في داخلها. ولتحقيق ذلك فإنه لا بد أولاً من البدء بمعرفة مسيرة الأحداث والتغيرات واستيعابها، أو المسار التاريخي الذي سبق نشأة الحركة الوهابية وأفضى إليها في الوقت نفسه. لكن بدلاً من ذلك نجد أن تاريخ نجد السابق على الوهابية، إما أنه غير معروف، وإما أنه قلما يؤخذ في الحسبان عند دراسة الحركة أو الدولة السعودية. وكما سيتضح لاحقاً فإن معظم الذين كتبوا عن الحركة أخرجوها عمليّاً من سياقها التاريخي، وتعاملوا معها على أساس مجموعة من المسلّمات والافتراضات غير المعنيّة بذلك السياق.

الدين أم القبيلة

يغلب على الأدبيات التي تناولت الحركة الوهابية، إما ما يمكن تسميته اصطلاحاً بـ «التفسير الديني المحض»، وإما ما هو أكثر تداولاً، وهو مزيج من التصوّرات ذات النظرة الخلدونية والمفاهيم الحديثة (للاختصار نسميها بـ «نظرية الحداثة»). من جانبها، تقول نظرية «التفسير الديني المحض» إنه لما كانت الوهابية حركة دينية؛ فلا بد إذاً من أن جذورها كانت ذات طبيعة دينية وأن دورها أيضاً لم يتجاوز في طبيعته مهمة الإصلاح الديني[(7)]. وهكذا فالتشديد في التفسير الديني دائماً يكون على جانبٍ واحد، مما يؤدي إلى تجاهل الجوانب الأخرى للحركة. وعلى الضفة الأخرى، تدفع نظرية الحداثة بمجادلة مفادها أن الحركة الوهابية انبثقت من مجتمع قبلي؛ وبالتالي لا بد من أنها كانت حركة ذات طبيعة قبلية أدّت بدورها إلى تشكيل دولة قبلية.

ما ينبغي لنا ملاحظته هنا هو أنّه على الرغم من الفروق المنهجية بين هاتين النظريتين، إلا أنهما تشتركان في صفتين أساسيتين هما: صفة اللاتاريخية وصفة الاختزالية. فلاتاريخيتهما تتجلّى في أمرين: الأمر الأول هو التعامل مع مفهومَيْ «الدين» و«القبيلة» على أساس من المعنى الظاهر والمباشر لكلٍّ منهما، من دون الالتفات إلى أن هذين المفهومين جزء من شبكة أوسع من المفاهيم والعلاقات والأحداث التي كانت تعتمل في تاريخ نجد، على وجه الخصوص، وتاريخ الجزيرة العربية على وجه العموم. من ناحيتها، وكما أشير سابقاً، تعطي نظرية الحداثة لمفهوم القبيلة معنىً ثابتاً قارّاً يتحدّى حركة التاريخ. أما الأمر الثاني الذي يعكس لاتاريخية المنظورين الديني والحداثي؛ فيتمثّل في أن كلاً منهما لا يأخذ تاريخ نجد وتاريخ الجزيرة، بشكل عام، السابق لظهور الحركة الوهابية، على أنه عامل كان له دور مهم وخطير في ولادة الحركة وتوقيت ظهورها وفي الشكل الذي اتخذته، والدور الذي أدّته في تاريخ هذه المنطقة. بل على العكس، يبدو وكأنّه غير ذي صلة بالموضوع.

من ناحيةٍ ثانية، وضمن الإطار نفسه، تأتي صفة الاختزالية بمثابة نتيجة أفضت إليها مقدّمة تقوم على نفي تاريخ نجد لما قبل عصرها الوهابي أو ربما جهله من قبل أصحاب نظرية الحداثة، وتجاهله من قبل أصحاب التفسير الديني للحركة. ففي كلتا هاتين النظريتين يتمّ اختزال الحركة الوهابية في بُعد واحد فقط من الأبعاد التي كانت تشكّل سياقها التاريخي؛ إذ إنها حركة ذات بُعد ديني فحسب لدى أصحاب التفسير الديني المحض، وحركة ذات بُعد قبلي لدى معتنقي نظرية الحداثة. وهذه اختزالية غير مبرّرة لا من الناحية التاريخية ولا من الناحية المنهجية. فلأنّ البعد القبلي والبعد الديني هما الأكثر بروزاً للعيان، وبدلالتهما المباشرة حاضران في الحركة، جاز

لأصحاب التفسير الديني اختزالها في بعدها الديني حصراً، وصحّ لمعتنقي نظرية الحداثة وصفها بأنّها حركة قبليّة تستعيد مرة أخرى بداوة قديمة تستعصي على حركة التاريخ.

النظرية الدينية تتجاهل حقيقة أن دور الوهابية تجاوز البعد الديني الصرف إلى التأسيس ثقافياً وأيديولوجياً لمفهوم الدولة؛ الأمر الذي يؤكد أنّ طبيعة هذه الحركة كانت سياسية بقدر ما أنها كانت دينية. من ناحية أخرى، ونتيجة لعدم إلمام أصحاب نظرية الحداثة بتاريخ الحركة، غاب عنهم حقيقة أنّ الوهابية، بوصفها حركة حضرية عملت على التأسيس لدولة مركزية، كانت مناهضة في مبادئها وشعاراتها للقبيلة ولنمط المعيشة البدوي في الجزيرة. ولعلّ من المناسب هنا الإشارة إلى أنّ هذا التوجه نحو الابتعاد عن القبيلة استمر صفة ملازمة للدولة حتى مرحلتها المعاصرة.

إن دلالة كل من الدين والقبيلة في هذه الحالة، لا تتحدّد إلا ضمن السياق التاريخي الذي ظهرت فيه الحركة، وهو سياق كان يشتمل على أبعاد وعمليات اجتماعية وسياسية أخرى مثل الاستيطان وظهور المدن ومعها مجتمع العائلات وتصدّع بنية القبيلة نتيجة لذلك. ولا يستقيم، في هذه الحالة القول إن القبيلة والدين كانا بمعزل عن ذلك كله، بحيث أصبح الناتج السياسي قبليّاً كما كان من قبل، وكأن شيئاً لم يتغير على الإطلاق. بل على العكس، يشير منطق الأحداث إلى أنه ينبغي لنا النظر إلى طبيعة الحركة على أنها كانت نتاجاً لطبيعة سياقها التاريخي كله، وما كان يعتمل فيه من أحداث وعمليات مستمرة. لكن بسبب تجاهل هاتين النظريتين المذكورتين لهذا المفصل المنهجي المهم، صار من الطبيعي ألا يرى كل منهما في الوهابية إلا ما هو بارز على السطح، وهو إما الدين وإما القبيلة. وسيكون تركيزنا هنا مقصوراً على نظرية الحداثة؛ لأن النظرية الدينية سيتم تناولها في ثنايا فصول الكتاب.

بناءً على ذلك لعلّه من الواضح أن أكثر ما يميّز نظرية الحداثة هو عدم اكتراثها بالإطار التاريخي للحدث ومن ثَمّ تناوله على أساس أن طبيعته وفعاليته أمران مستمدان من الحدث ذاته، ومن طبيعة متأصلة فيه. ووفقاً لهذا المنظور لا يكون الحدث جزءاً من شبكة أوسع من العلاقات والأحداث التي تتفاعل في ما بينها. هذا على الأقل ما حصل للحركة الوهابية على يد هذه النظرية؛ فبسبب دراستها لهذه الحركة بمعزل عن تاريخها السابق واللاحق، أصبح من الطبيعي ألا تتجاوز نظرية الحداثة هنا مجرد تكرار التطبيق الآلي وغير النقدي للنموذج الخلدوني القديم على تاريخ الحركة، وإلى درجة أصبحت النظرية معه مجرد وسيلة لإعادة إنتاج قوالب نمطية مسبقة، وكليشيهات مكررة ومفرغة ولا معنى لها. والغريب في ذلك هو إصرار أصحاب المنظور الحداثي على الصلاحية المنهجية للنموذج الخلدوني، على الرغم من أن هذا النموذج مرّ عليه الآن أكثر من 600 سنة.

في كتابه الإسلام والحداثة ، الصادر عام 1996م، نجد عزيز العظمة، وهو أحد المسكونين باستعادة ابن خلدون عند تناوله للوهابية، يعيد مرة أخرى إنتاج الكليشيه نفسه، حيث يقول إن الأيديولوجيا الوهابية تقوم «.. في أبعادها الاجتماعية والسياسية، على أساس وضع حدود صارمة حول التميز (الحق؟) الخاص حصراً بعصبية قبلية بعينها، ودون غيرها (في تولي أمور الدين والسياسة!)؛ الأمر الذي يجعل من إخضاع ونهب كل ما هو خارج هذه العصبية التوسعية هدفاً مشروعاً، بل واجباً على أعضاء هذه العصبية»[(8)]. العظمة هنا يستعير لغة ابن خلدون ثم يعيد صياغتها بأسلوب حداثي، لوصف مجتمع بدوي يهيمن فيه «الغزو» و«النهب» باعتبارهما الآلية الوحيدة المعروفة لهذا المجتمع لإعادة إنتاج نفسه. و«الأيديولوجيا الوهابية» في هذا المجتمع هي التي تؤسس لمشروعية تلك الآلية. وعلى الرغم من أن هذه فكرة قديمة لدى العظمة، إلا أنه لم يتمكّن، كما يبدو، من دعمها بالإحالة إلى مرجع وهابي معين[(9)].

من جانبه، يقدّم لنا مسعود ضاهر أبرز التجلّيات المنهجية لنظرية الحداثة، عندما تناول الحركة الوهابية والدولة السعودية انطلاقاً من مرئيات هذه النظرية[(10)]. يتجلّى جوهر المنظور في تناول ضاهر لمسألة الدولة في المشرق العربي عموماً، ولما يدعوه بـ «القاعدة الوهابية البدوية» للدولة السعودية بشكل خاص، في الأسباب التي أوردها بوصفها تبريراً لتضمين حالة الدولة السعودية في

كتابه المذكور. السبب الرئيس لذلك، كما يقول، هو أنّ المثال السعودي يمثّل الحالة التي نجحت فيها قبيلة بدوية (يعني الأسرة السعودية الحاكمة) وبالتحالف مع حركة دينية ذات قاعدة بدوية (الحركة الوهابية) في تأسيس هيمنتها على المدن. ومن خلال هذه العملية ـ كما يرى المؤلف ـ اكتسبت القبيلة البدوية سماتها الحضرية؛ ما يعني أن الأسرة السعودية الحاكمة (التي يسميها المؤلف قبيلة) كانت قبيل تأسيس الدولة مرتحلة وظاعنة في الصحراء[(11)]. بمعنى آخر، كانت الدولة السعودية عملية تحقق آخر وحديث للصيغة الخلدونية القديمة، حيث تتحالف العصبية القبلية مع الدين، يداً بيد، لتأسيس الدولة.

إن الإشكالية في عرض تاريخ الدولة السعودية والحركة الوهابية بهذه الطريقة غير محدودة، في حقيقة أنها مبنيّة على منظور تنفصم فيه العلاقة بين القبيلة والمدينة (أو التقليدي والحديث)؛ ليصبح كل منهما نقيضاً للآخر على طول الخط. وفقاً لهذا المنظور لا يمكن أن تكون كل من المدينة والقبيلة طرفين لمتصل تاريخي واجتماعي تتحدد المسافة بينهما فيه، تبعاً لطبيعة المرحلة التاريخية وتبعاً لما يحدث لأحدهما أو كليهما معاً من تحوّلات. الأكثر من ذلك أن هذه الطريقة، وكما استخدمها مسعود ضاهر، مبنية على تاريخ خيالي مسرف في خياليته، أكثر من كونها مبنية على التاريخ الحقيقي لموضوع بحثه (الدولة السعودية) محلّ التحليل هنا. إن حداً أدنى من التفحّص يبين لنا بوضوح أن ضاهراً لم يكن في هذا الفصل من كتابه يقرأ تاريخ الدولة والحركة التي عقد العزم على دراستهما، بدلاً من ذلك كان يستعيد، وعلى نحو حرفي، ما قاله المؤرخ العربي ابن خلدون في مقدمته المشهورة، قبل أكثر من ستة قرون مضت، ثم يطبقه بطريقة آلية على عملية تشكل الدولة في الجزيرة العربية. وفي ذلك كله لم يُعطِ ضاهر أي اعتبار لمسألة أنّ ما قاله ابن خلدون قد لا تتجاوز صلاحيته العلمية حدود التجربة التاريخية لعملية تشكل الدولة في المغرب العربي حتى القرن 8هـ/14م.

بالإضافة إلى ذلك طبّق ضاهر صيغ ابن خلدون على الحركة الوهابية، ببساطة وعلى نحو آلي، لمجرد حضور مفهومَيْ الدين والقبيلة في عملية تشكّل الدولة السعودية. ولا ينبغي لهذا أن يكون مثاراً للدهشة؛ لأنّ الفصل الذي كرسه المؤلف بأكمله لهذه الدولة لا يتضمن إشارة واحدة لأي من المصادر الرئيسة أو الثانوية، عن الحركة الوهابية، أو الدولة السعودية، وبخاصة في مرحلتها المبكرة. لكن مع ذلك، سمح مسعود ضاهر لنفسه بالمضي بعيداً في تأمل تاريخ الحركة الوهابية اعتماداً على كتاب قديم لمؤلف أمريكي هو جي. ليبسكي (George Lipsky) بعنوان Saudi Arabia, its People, its Society, its Culture نشر عام 1959م، ثم توقفت طباعته بعد ذلك. ولو أنّ المؤلف تحامل على نفسه قليلاً وقرأ تاريخ الحركة الوهابية والدولة السعودية، لأدرك أنه في ما قاله عنهما كان يسير في الاتجاه المعاكس للمسار التاريخي لكل منهما. وكما أشير، وسيتبين لاحقاً، كانت الحركة الوهابية من حيث الشكل والمضمون والهدف حركة حضرية؛ ولذلك كانت ضدّ القبيلة في مبادئها وفي مواقفها السياسية[(12)].

وهكذا يكون من المدهش حقاً أن حركة كهذه تستولي على المدينة وتستتبعها، في حين أنها كانت في الأساس نتاج بنية هذه المدينة بعينها. والحركة لم تكن دينية، أو أن دورها كان محصوراً في حقل الدين فحسب. وفوق ذلك كله، من غير الممكن، لا من الناحية التاريخية ولا من الناحية النظرية، فصل الدين عن العملية السياسية في إطار تاريخي إسلامي مثل الذي كانت تتحرك فيه الوهابية. أما الدولة السعودية فلم تكن خلال أي من مراحلها دولة قبلية، ومن هنا فإن مجمل عملية تشكل الدولة التي انتهت بتأسيسها كانت مختلفة تماماً عما يعتقده مسعود ضاهر.

وعلى شاكلة أنصار النظرية الدينية المحضة، وفي تحليلهم للحركة الوهابية، لا يأخذ الحداثيون بالحسبان تاريخ ما قبل الوهابية، باعتباره ذا صلة في هذا الشأن، وذلك على الرغم من حقيقة أن الحركة جاءت في نهاية عملية طويلة ومضطربة من التطور الحضري وتشكل الدولة، بدأت قبل القرن 12هـ/18م بقرون عديدة. وما ينبغي لنا ملاحظته عن هذه العملية، أنها في الواقع لم تتبع مساراً أو نموذجاً نمطيّاً واحداً وأن مفهومَيْ الدين والقبيلة، ودورهما داخل هذه العملية لم يتخذ المعنى نفسه والدلالة والأهمية عند كل لحظة

زمنية أو عند كل منعطف تاريخي، وكما سيتضح في سياق هذه الدراسة، فقد كانت هنالك القبيلة البدوية والقبيلة المستقرة (غير المرتحلة)، ثم تصدّع القبيلة وحلول العائلة مكانها كنقطة ارتكاز للبناء الاجتماعي في نجد. كذلك كانت هنالك المدن المستقلة، وحركة تعليم ديني غير مسيَّسة أعقبتها الحركة الوهابية التي أدخلت الدين مجدداً في العملية السياسية. بعد ذلك جاءت عملية تشكّل الدولة التي وإن كانت بطيئة إلا أنّها كانت متواصلة ومستمرة وانتهت ـ كما هو معروف ـ بظهور الدولة السعودية الأولى بعقيدتها الدينية الشمولية وسياستها اللاقبلية.

ليس هنالك ما يبرّر وضع هذه المفاهيم كلها في سلة واحدة وكأنها مفاهيم متماثلة، وبغض النظر عن أي تغيرات يمثّلها كل مفهوم منها، وإلا فسيبدو تاريخ جزيرة العرب مسطحاً ومتماثلاً من دون ملامح، بل ساكناً كما تبدو صحراء هذه الجزيرة أحياناً. لكن حتى الصحراء يمكن أن تكون خادعة ومضللة لأولئك الذين لم يتعرفوا أبداً إلى طوبغرافيتها وإلى تاريخها. إلا أنّ الأسوأ من ذلك، أنه بالنسبة إلى نظرية الحداثة لم تكن تلك المفاهيم واحدة فحسب، بل إن مجمل تاريخ الحركة الوهابية ومعه تاريخ الدولة السعودية وضع، وعلى نحو لافت للنظر، خارج أطر التاريخ ونواميسه. ففي بعض الأحيان هو تاريخ القبيلة، وأحياناً أخرى هو تاريخ القبيلة البدوية الظاعنة بالتحديد، ومرة ثالثة هو تاريخهما معاً. وفي الأحوال كلها، يبقى هذا التاريخ كما هو، يعيد إنتاج نفسه مراراً وتكراراً عبر القرون وبطريقة مغايرة لقوانين التاريخ. في مثل هذا السياق أصبحت نعوت «القبيلة» و«البداوة» كليشيهات جاهزة أو صورة نمطية في متناول اليد لكل من يريد إلصاقها ومن دون تدقيق بأي شيء وهابي أو سعودي؛ لهذا السبب أصبح من السهل ومن دون عناء وصف الحركة الوهابية بأنها حركة «بدوية» بدلاً من مغبّة تفحّص هذا المفهوم مقابل تاريخ الحركة للتحقّق بأسلوب علمي عن مدى إمكانية انطباقه عليها.

على خطى هارتمان

أحد الأمثلة على هذا الأسلوب يقدّمه لنا بسام الطيبي، المتخصّص في العلوم السياسية، الذي يؤكد أن محمد بن عبد الوهاب «يعتقد بأنه لا يمكن إلا للعرب وحدهم العودة بالإسلام إلى نقائه الأول؛ ولذلك اعتبر هدف حياته السياسي هو حشد المسلمين لتحقيق هذه اليوتوبيا الماضوية. وفي سبيل ذلك تجاهل (محمد بن عبد الوهاب) كل عناصر التمدين في الإسلام؛ من أجل أعراف البدو وسبل عيشهم»[(13)]. لكن الطيبي لا يقدم في هذا الاستشهاد تاريخ الحركة الوهابية بشكل مغلوط فحسب كما فعل من سبقوه، بل تاريخ الإسلام نفسه[(14)]. هو يفترض أن ما جذب الوهابيين إلى «النقاء الأصلي الأول» للإسلام، كان المحتوى البدوي بشكل متميز للإسلام[(15)]. وهو هنا يكتب عن الحركة الوهابية كحركة إسلامية من خلال منظور الحداثة وأدواته، وفي ذهنه استخدام النموذج الخلدوني ومدى قابليته للتطبيق على تاريخ جزيرة العرب. المشكلة أن الطيبي، مثل كثيرين قبله، فعل ذلك من دون أن يطلع على تاريخ الحركة أولاً[(16)].

هنالك حقيقة تاريخية، وهي أنّ الحركة الوهابية لم تكن أول مظهر للتدخل الديني في الأحداث الاجتماعية والسياسية خلال الفترة التي واكبت مسيرة الاستقرار والتطوّر الحضري نفسها في نجد. فالمصادر المتاحة تؤكّد أنّ هذه الحركة كانت التدخل الديني الثاني، وأنّها في ذلك كانت مختلفة نوعياً عن التدخل الأول الذي سبقها[(17)]. فإذا كان التدخل الديني الأول اتسم بكونه فقهيّاً، ومن ثَمّ لم يكن مسيَّساً، فإنّ الحركة الوهابية كانت أكثر اتساعاً وأبعد مدى في ذلك، باعتبارها كانت تدخلاً دينيّاً وسياسيّاً معاً، مرسِّخة بشكل أعمق الأبعاد السياسية والعقائدية (الأيديولوجية) للدين[(18)]. والسؤال المنطقي هنا هو: إلى ماذا يعود هذا الفرق المهم بين هاتين الصيغتين من التدخل؟ وسؤال آخر لا يقلّ أهمية عن ذلك أيضاً، يتعلّق بتوقيت الحركة الوهابية باتجاهاتها السياسية والأيديولوجية: ما علاقة ذلك بالتغيرات التي حدثت لنمط الاستقرار في المنطقة؟ الحركة الوهابية بحدّ ذاتها أصبحت الأساس الراسخ الذي بنيت عليه الدولة

السعودية: هل كان ذلك محض صدفة؟ أم كان نتيجة طبيعية لتغيّر مهم حدث في بنية المجتمع؟.

توليد ذهني منطقي لكن بلا تاريخ

من الناحية المنهجية، لعلّ الاستخدام الأكثر تماسكاً وثباتاً للنموذج الخلدوني في تناول الدولة السعودية، تمّ على يد الكاتب والسياسي اللبناني المعروف غسان سلامة، وهو الذي بدأ عمله الأكاديمي بأطروحة دكتوراه عن السياسة الخارجية لهذه الدولة. بالنسبة إلى سلامة «هناك عدة أسباب تستدعي الاهتمام الخلدوني بالمملكة العربية السعودية كدولة، بدءاً بالصحراء، والبيئة المعزولة التي ولدت فيها هذه الدولة»[(19)]. لماذا؟ لأنّ العامل الرئيس الذي كان وراء صعود هذه الدولة كان «الدعوة الدينية»، والعامل الثاني كان «عصبية متفوقة» نجحت في إخضاع «العصبيات الأخرى» واستتباعها[(20)]. غسان هنا ملتزم حرفياً بما قاله ابن خلدون في مقدمته ، لكنّه أقل التزاماً بالمعطيات التاريخية لموضوعه الأساس. ومن ثَمّ فنحن، مرة أخرى، أمام قراءة سريعة ومباشرة لتاريخ الحركة الوهابية، وهي القراءة التي من خلالها يتمّ فرض مفاهيم ابن خلدون من دون تدقيق، وإنما فقط لمجرد حضور مفهومَيْ الدين والقبيلة في عملية تشكل الدولة السعودية. والمشكلة الوحيدة في هذا التفسير هي اعتماده الكلي على ابن خلدون من دون أدنى اعتبار لما يسمى بالسياق التاريخي لكل من الحركة الوهابية ونظرية ابن خلدون ذاتها؛ فهذه الأخيرة وضعت قبل أربعة قرون من صعود الأولى، أي الحركة الوهابية.

والذي يبدو هو أنّ سلامة يقول إن ظهور الحركة الوهابية كان في الأساس استجابة لحاجة «العصبية المتفوقة» إلى ما يبرّر شرعيتها. وهذا أوضح مثال على عملية التوليد الذهني المنطقي للعلاقة بين عناصر الحدث، وبمعزل تام عن تاريخ هذا الحدث؛ فالحقيقة التاريخية هي أنّ الحركة الوهابية هي التي كانت تبحث لها عن سند سياسي لتحقيق مشروعها في المنطقة، وليس العكس. ليس هناك أدنى مؤشر على أن الحركة كانت بأي حال من الأحوال استجابة للاحتياجات السياسية لأي مجموعة سياسية بعينها. ثم إن رؤساء الدرعية الذين تحالفوا سياسياً مع الشيخ محمد بن عبد الوهاب ينتمون إلى بني حنيفة وهذه قبيلة انحلت عصبيتها واندثرت قبل ذلك التاريخ بزمن طويل. ومن ثم لا يمكن القول إنهم كانوا يمثّلون «عصبية متفوقة». وكما أشرنا من قبل، لم تكن الحركة الوهابية أول تدخل ديني في الأحداث الدينية والسياسية في نجد في تلك المرحلة. وهذا واضح من حقيقة أن المعارضة الرئيسة للحركة أتت من مجتمع العلماء المحليين. هناك أسئلة أخرى ذات صلة بالموضوع هنا، والمتعلقة تحديداً بالفروق بين صيغتي التدخّل المذكورتين، وعلاقة ذلك بطبيعة دور الحركة. من خلال هذه الأسئلة كان في استطاعة غسان سلامة قراءة تاريخ الحركة كما هو، وليس قراءته قراءة مسبقة ومن خلال نظرية ابن خلدون.

إذاً، وكما يلاحظ فإنّ نقطة الجدل المحورية هنا هي أن كلاً من المنظورين، الديني والحداثي، تعامل مع الحركة الوهابية خارج سياقها التاريخي، ولكن مع اختلاف ملحوظ بينهما. فبالنسبة إلى التفسير الديني المحض، يمكن القول بشكل عام إنه تمت صياغته على أساس معاينة لتاريخ الحركة عن قرب؛ ولذلك كانت صياغته أقرب لتفهم روح الحركة. لكن ما منعها من تحقيق ذلك هو أنّها تجاهلت تماماً تاريخ ما قبل الوهابية، وهو في الحقيقة التاريخ الذي أفضى إلى هذه الحركة. إلى جانب ذلك، وبحكم أنها تنطلق في الأول والأخير من منظور ديني، تجاهلت النظرية الدينية هنا الأبعاد الأخرى للحركة، وللسياق الذي ظهرت فيه، وهي الأبعاد الاجتماعية والسياسية. وهذا كان مصدر فهمها الاختزالي لجذور الحركة ولطبيعتها ودورها السياسي حتى الآن.

نظرية الحداثة من جهة أخرى، تمّ توطينها هنا انطلاقاً من أسس أيديولوجية وسياسية منحازة ضد الوهابية من البداية، وليس في إطار عمل علمي مستقل عن تاريخ هذه الحركة ذاتها. وأحد الأسباب وراء ذلك هو المضمون الأيديولوجي لهذه النظرية، ومن ثمّ قابليتها للتوظيف في هذا المنحى؛ ونتيجة لذلك فإنّ معظم الأعمال التي كتبت عن الوهابية التي تنطلق من نظرية الحداثة، عادة ما تتخذ شكل

الأحكام النمطية المسبقة أو الكليشيهات الجاهزة بدلاً من مفاهيم وفرضيات علمية تم إخضاعها للبحث بشكل وافٍ. وفي وضع كهذا، ليس من المستغرب أن تصبح الحركة وسياقها التاريخي ضحيتين لسوء الفهم في أحسن الأحوال، لكن في الغالب ضحية لكثير من التشويه والأحكام المسبقة. الشيء نفسه لحق أيضاً بالقوى التي كان لها دور واضح في صياغة الحركة، وبخاصة القبيلة والدين.

إن الاستنتاج الوحيد الذي يمكن الخروج به من ذلك، أنّ الأفكار السائدة في الأدبيات التي تناولت الحركة الوهابية غير كافية، وهذا أقل ما يمكن قوله عنها؛ فهي تعكس مدى المسافة بينها وبين تاريخ تلك الدولة، ومن ثَمّ تعكس نقصاً في فهم التفاصيل والملابسات المعنية بالعلاقة التي ربطت القوى الاجتماعية والسياسية في سير العملية التي انتهت بظهور الحركة الوهابية، وخاصة قوتي القبيلة والدين. بعبارة أخرى، أخفقت النظريات السائدة في أن تأخذ في الحسبان السياق التاريخي للحركة، وخصوصية هذا السياق. كما يجب، من ناحية أخرى، تأكيد أنّ الإشكالية هنا لا تقتصر على تجاهل هذا السياق، ومن ثَمّ عدم إدراك أهميته في هذا المجال، بل يتصل ذلك أيضاً بمفهوم الماضي في تلك النظريات؛ فالماضي مدان (ملعون)، وكذلك الحاضر بسبب علاقته بالماضي (لمجرد أنّه ماض مقارنة مع حداثة متوهّمة للحاضر، وهذه نظرة حداثية سطحية). هذا الموقف هو نتيجة طبيعية للنظرة السلبية المتحيّزة المسبقة إلى عناصر الماضي (القبيلة والدين والقرية والتقليد... إلخ)، ولمفهوم العلاقة بين التقليدي والحديث الذي يتحكم بطبيعة نظرية الحداثة. من هنا نجد أن الذي تم استيعابه من هذا الماضي لا يتجاوز، وببساطة متناهية، المظهرين الديني والقبلي ومن منظور حداثي. في المقابل قلّما بذلت أي محاولة للنظر إلى هذا الماضي بحدّ ذاته، أو سبر ما وراء بعده الديني أو القبلي المباشر أو حتى فهمه كما هو، وضمن سياقه التاريخي.

الماضي مثل الحاضر تماماً، ما هو إلا بناء مركّب، ومن ثَمّ لا يجوز، لا من الناحية المنطقية ولا من الناحية التاريخية أيضاً، إخضاعه لنظرة أحادية مسبقة أو نظرة نمطية اختزالية ثابتة. مثل هذه النظرة هنا، وهو ماضي ما قبل الحركة الوهابية، مجرد شاهد واحد على ذلك. فلم يحدث أبداً أن هذا الماضي اقتصر على الدين أو القبيلة فقط، على الرغم من سيادتهما الواضحة. كان ماضي ما قبل الوهابية عن الاستقرار وإعادة الاستقرار وعن نشوء المدن وانهيارها، وعن الهجرة وحركة الناس والبضائع وعن الصراعات والحروب والتغيرات السكانية وتغيرات أصابت المكانات الاجتماعية والأوضاع الطبقية. كما كان ذلك الماضي أيضاً عن تفكك القبيلة وتصدعها، وعن سياسات المدن، وعن القوى الإقليمية المحيطة. باختصار كان ماضي ما قبل الوهابية عن النمط التاريخي لشبه الجزيرة العربية يعود تاريخه إلى ما قبل الحركة الوهابية بمئات السنين.

ومع ذلك، فالرأي السائد في الأدبيات المهتمة بالدولة السعودية هو أن تلك الأحداث كلها، والعمليات والمفاهيم والتحولات كانت من دون أثر يذكر، بحيث إنه في الأغلب الأعم من هذه الأدبيات ظلّ تاريخ الجزيرة، ومعه بناؤه وعلاقاته ومفاهيمه، ثابتاً قاراً على هيئته وطبيعته التي كان عليها قبل الوهابية بمئات السنين، وبعدها كذلك. ومن هنا صار من الطبيعي أن أياً من تلك الموضوعات (الهجرة، نمط الاستقرار، تصدع القبيلة، ظهور المدن المستقلّة) لم يتم إخضاعه للبحث بغرض الكشف عن طبيعته، وتقدير موقعه ودوره في النسيج الاجتماعي والسياسي للجزيرة العربية؛ نتيجة لذلك كله أضحت الحركة الوهابية ـ ومعها الدولة السعودية ـ موضوعاً من دون سياق، ومن ثَمّ فريسة لنمطين من التناول: التمجيد الأيديولوجي من ناحية ، والأحكام النمطية الجاهزة والخالية من أي مضمون تاريخي، من ناحية أخرى .

تسلسل تاريخي لكن من دون ربط تحليلي

تجدر الإشارة إلى أنّه على عكس النظريات السائدة واللاتاريخية عن الحركة الوهابية، كانت هناك محاولات قليلة لوضع هذه الحركة

في سياقها التاريخي. ولعلّ أول من قام بمثل هذا النوع من المحاولة كان عويضة الجهني، وهو مؤرخ سعودي، قام بتقصي تاريخ فترة الثلاثمئة سنة التي سبقت الحركة الوهابية. خلال تلك الفترة كانت هناك عملية استقرار واسعة في نجد، بدأت ومضت بعيداً ومن دون توقف في وقتٍ ما من القرن 9هـ/15م[(21)]. وتمثّل المدة الطويلة لعملية التوطن والاستقرار هذه فقط أحد الجوانب التي أتاحت لها أن تترك أثراً مستمراً في البنية الاجتماعية للمجتمع النجدي. وفي القرن 12هـ/18م، أصبح للمجتمع ولسكانه المستقرين جذور عميقة وانتشار واسع في نجد. وبشكل موازٍ لهذا النموذج من الاستقرار وعلى صلة مباشرة به، كانت هناك حركة تعليم دينية يقال إنها واكبت الازدياد المستمر للسكان المستقرين[(22)]. وقد تضافرت هاتان العمليتان (التحضر والتعليم الديني) لتولدا الأمل لدى سكان نجد في ذلك الوقت، بالتغلب على الاضطراب السياسي والفوضى التي كانت تفتك بالمجتمع آنذاك. هذه التوقّعات كما يقول الجهني: «تحققت بصعود الحركة الوهابية»[(23)]. هناك محاولة أخرى شبيهة بالسابقة للدكتور محمد الفريح، مؤرخ سعودي آخر، تناول الفترة نفسها، ولكن مع تركيز أكبر على دور العامل الخارجي في تبلور الخط العقائدي (الأيديولوجي) للحركة الوهابية[(24)].

في دراستيهما المهمتين لا يذهب كل من الفريح والجهني أبعد من القول إنّ الحركة الوهابية أتت نتيجة لعمليات تاريخية واجتماعية من التطور الحضري والتعليم الديني. وهو طرح، على أهميته، لا يعدو كونه استجابةً للإيحاء الذي يتضمّنه مثل هذا السياق للأحداث. وعلى هذا الأساس فإنّ الصلة بين العمليات التاريخية وظهور الحركة بقيت بالنسبة إليهما مجرد افتراض مسبق (بديهية أو مسلمة!!) يبنى عليه، وليس فرضية تحتاج إلى التحري والجدل والإثبات. ربما أن المؤلفين هنا لم يكونا في حاجة إلى تناول الموضوع من هذه الزاوية؛ لأن هدفهما الرئيس كان رصد تاريخ نجد قبل ظهور الحركة الوهابية، ومن ثَمّ كان تركيزهما على الكشف عن التسلسل التاريخي للأحداث التي انتهت بظهور الحركة. وهذه المهمة بحدّ ذاتها إسهام كبير نظراً إلى الغموض الذي يكتنف هذه الفترة من تاريخ نجد، ومن ثَمّ تساعد في الكشف عن السياق التاريخي للوهابية. ولعلّ الربط التحليلي بين ظهور الحركة وذلك التسلسل لم يكن مهمّاً لهذين الكاتبين لتحقيق هدفهما الرئيس.

إن التسلسل التاريخي للأحداث كما أشير أعلاه يوحي بوجود علاقة متبادلة بين نشوء الحركة الوهابية من جهة ، وعمليات الاستقرار والتعليم الديني من جهة أخرى ، إلا أن مشكلة أساسية تكتنف التسلسل التاريخي هذا، وهي الافتراض أنّ عملية الاستقرار في نجد اتبعت نمطاً واحداً ومتّسقاً من البداية إلى النهاية. وتصبح هذه المشكلة أكثر تعقيداً إذا علمنا أن عملية الاستقرار لم تبدأ في نجد فعليّاً في القرن السابع الميلادي. واستمرار عملية استقرار كهذه وفق نمط واحد، ولفترة طويلة جدّاً مثل هذه، لهو أمر لا يمكن تصوره من وجهة النظر المنطقية والتاريخية. وهذا ما يفسّر أن العلاقة المتبادلة المفترضة ضمناً في المنظور التسلسلي للأحداث (كرونولوجياً) هنا لا تظهر إلا في البعد الزمني، كما يتضح من أسبقية حدوث العمليات التاريخية على ظهور الحركة. وهذا على الرغم من أهميته، لا يكفي لتأسيس صلة كانت موجودة فعلاً. كما إنه لا يبيّن طبيعة هذه الصلة، سواء أكانت علاقة سببية ذات اتجاه واحد أم كانت عمليات تحوُّل متداخلة ومتواصلة تكشف عن نفسها باستمرار، ومن ثَمّ تكشف عن تفاعل مستمر بين متغيرات متعددة ترتبط في ما بينها بعلاقة بينية.

إن العلاقة بين عملية التحوّل الحضري وصعود حركة دينية وسياسية، مثل الحركة الوهابيّة هنا، هو افتراض ينطبق تقريباً على كل حالة من هذا النوع، في الماضي وفي الحاضر؛ لذلك فإن المطلوب علاوةً على ذلك الافتراض، هو الكشف عن الكيفية التي اتخذتها تلك العلاقة في كل حالة وفقاً لخصوصيتها التاريخية. وهذا ضروري لأنه إذا كان صعود الحركة الوهابية محصّلة لعمليات طويلة ومتداخلة من الاستقرار وإعادة الاستقرار، فإنّ ذلك يعني أن صياغتها خضعت في البداية لقوى اجتماعية وسياسية أفرزتها تلك العمليات. ولكن ماذا كانت تلك القوى؟ وكيف كانت علاقتها بعمليات الاستقرار؟ وإذا كانت الحركة الوهابية، كما نعرف الآن، قد تحوّلت إلى قوة محركة لعمليات تشكيل الدولة، مؤدّية إلى صعود الدولة السعودية، فمن الواضح عندئذ أنه بقدر ما كانت صياغة هذه الحركة خاضعة للقوى الناتجة من عمليات الاستقرار، فإنها عادت بدورها لتعيد صياغة تلك القوى لتأخذ شكل الدولة، وهذا بحد ذاته

يفترض أنه في عمليات الاستقرار تلك كانت هناك لحظات مختلفة، وأنماط متباينة تتداخل في ما بينها عبر محطات مختلفة من الزمن. وبهذا المعنى فإن العلاقة بين الحركة الوهابية وعملية التطور الحضري، بما في ذلك القوى الاجتماعية والسياسية المتولّدة منها، لم تكن حقاً علاقة سببية بسيطة ومباشرة، وذات اتجاه واحد بين عاملين، ولكنها كانت علاقة تفاعلية مستمرّة بين عوامل كثيرة ومتشابكة. بمعنى آخر، كانت عمليات تحوّل مستمرة ومتداخلة.

تفسير ظهور الحركة الوهابية: خيار بديل

سياق المجادلة في هذه الدراسة يكشف بوضوح أنّها تقترح قراءة مختلفة لتاريخ الحركة الوهابية، ومعه تاريخ الدولة السعودية، وذلك كبديل أصلح منهجيّاً، وأقرب لطبيعة الحركة وتاريخها من القراءة التي تعتمد بشكل أساس إما المنظور الديني أو المنظور الحداثي، وهي القراءة التي توجّه أغلب الأدبيات المهتمة بهذا الموضوع. وكما حاولت الصفحات السابقة، وكما نأمل أن تكشف الفصول اللاحقة للكتاب، فإن كلاً من هذين المنظورين أخفق في الكشف عن الطبيعة الحقيقية للحركة بأبعادها الثقافية والاجتماعية والسياسية. ومن أهمّ الأسباب المسؤولة عن هذا الإخفاق، هو أن المعالجة الدينية والمعالجة الحداثية كل بطريقتها الخاصة، أساءت لتاريخ الدولة، وشوّهت طبيعتها، وذلك من خلال تجاهلها السياق التاريخي الأشمل الذي أفضى إلى ظهور الوهابية في المقام الأول؛ الأمر الذي نتج منه بقاء طبيعة الحركة وطبيعة الدور الذي قامت به إما محصورة في بُعدها الديني فقط وإما في كونها حركة بدوية ضمن تاريخ لا يتوقف عن استعادة بداوته مرة بعد أخرى، وعصراً بعد آخر. ومن ثَمّ بقي التاريخي الذي أفرز الحركة ذاتها غير معروف؛ مما جعلها والدولة التي أوجدتها حركة ودولة تاريخهما مبتسر وغير واضح.

مقابل ذلك، يقدّم هذا الكتاب رؤية ثالثة مختلفة تماماً في منطلقها وفي منهجها عن تلك الرؤيتين. ومن هنا يأتي السبب لضرورة العودة إلى دراسة الحركة الوهابية. وذلك لأنّ موضوع الكتاب بإشكاليته وبمنهجه وبنتائجه يمثّل تصوراً جديداً للوهابية ولتاريخها، تصوراً يختلف جذرياً عن التصور السائد لها الرسمي منه وغير الرسمي، الديني أو الحداثي، وبالتالي تصوّراً جديداً لتاريخ الدولة. بهذا المعنى، يقدّم الكتاب أطروحة غير مسبوقة عن تاريخ الوهابية، لأنّه ينظر إليها من الزاوية الأخرى التي أهملت كثيراً وأهملت طويلاً من دون مبرر. سوف نجادل في هذا الكتاب بأن الجذور الأولى للوهابية لم تكن جذوراً دينية، وإنما كانت جذوراً ذات طبيعة اجتماعية وسياسية. وعليه فإنه لم يكن هناك علاقة للوهابية ونشأتها بالشرك، لأنه لم يكن هناك شرك حتى يمكن القول إن نشأتها ارتبطت به. لم تكن الوهابية دعوة دينية فحسب. كانت حركة دينية سياسية، تتقاطع في مشروعها النزعة الدينية مع الرؤية السياسية. بل يلتقي الديني والسياسي في مفاهيمها التأسيسية مثل التوحيد والشرك. إن ما ارتبطت به هذه الحركة، وما انتمت إليه دائماً هو التاريخ الاجتماعي والسياسي للجزيرة العربية. من هنا كانت الوهابية، كما نزعم في هذا الكتاب، بأطروحاتها وبمشروعها السياسي نتيجة طبيعية لعملية التصدّع الذي تعرضت له القبيلة بعد استقرارها في البيئة الحضرية لمجتمع المدن في نجد. ومن ثَمّ فإنها في نشأتها، وفي الدور الذي اضطلعت به في مراحلها الأولى، وبخاصة في تدشينها لمشروع الدولة، كانت الوهابية تعبيراً عن المحطة الأخيرة حينها في ما أسمّيه «تاريخ تشكل مفهوم الدولة» في الجزيرة. وهي المحطة التي شهدت ولادة دولة أخرى بعد ستة قرون، كما يبدو، من سقوط آخر دولة عرفها وسط الجزيرة العربية.

ولعلّه من الواضح أنّ البديل الذي تطرحه هذه الدراسة ينطلق من فرضية تقول: إن ظهور الحركة الوهابية كان نتيجة، وفي الوقت نفسه، استمراراً لعملية تشكل الدولة التي كانت تعتمل في تاريخ الجزيرة العربية منذ ما قبل القرن 12هـ/18م بفترة طويلة. وما تبنّي الحركة لفكرة الدولة والعمل على تحقيقها إلا دليل على أنّ عمليات تشكّل الدولة وصلت في تلك المرحلة إلى ذروتها، وكانت أبرز جوانب عمليات تشكل الدولة هذه، نمط الاستقرار والاستيطان المستمر لكثير من القبائل، وبخاصة تلك التي استوطنت نجد منذ ما قبل

ظهور الإسلام أو قبائل نجد القديمة. ولقد ترتّب على عمليات الاستقرار والاستيطان في المنطقة نتيجتان تغيّرت إثرهما بنية المجتمع النجدي. وهاتان هما: تصدّع القبيلة بوصفها بنية اقتصادية وسياسية واحدة، ومن ثَمّ بروز مجتمع حاضرة نجد واتخاذه شكل مجتمع «المدن المستقلة». هذه التطوّرات فرضها بدوره تغيير حاسم حدث لنمط الاستقرار والتوطّن؛ إذ تحوّل هذا النمط من استقرار قبلي جماعي إلى استقرار انتشاري.

في نمط الاستقرار القبلي الجماعي كانت القبيلة تستقر بوصفها وحدة اقتصادية سياسية واحدة، وضمن منطقة جغرافية واحدة يقتصر الاستقرار فيها في الغالب على أعضاء هذه القبيلة أو من يرتبط معهم بعلاقة نسب أو قربى أو حلف أو ولاء، ومع تغيّر هذا النمط إلى نمط الاستقرار الانتشاري؛ أدّى ذلك إلى انقسام القبيلة المستقرة إلى وحدات متناثرة (أسر وأفخاذ وأفراد)؛ ما اضطر هذه الوحدات المتناثرة، لأسباب عديدة، إلى النزوح وإعادة الاستقرار في مناطق مختلفة، ومع أسر من قبائل وانتماءات مختلفة أيضاً، حتى إن الذين اضطرتهم ظروف الحياة آنذاك إلى الاستقرار لاحقاً من القبائل المترحّلة تأثروا بهذا النمط الانتشاري للاستقرار؛ نتيجة لذلك انقسمت القبيلة، وتفكّكت معها منطقتها الجغرافية إلى مدن وبلدات مستقلة عن بعضها، يسكنها أناس من مختلف الانتماءات الاجتماعية: أسر مختلفة في أصولها القبلية وأخرى غير قبلية. من هنا برزت ظاهرة المدن المستقلة التي اتسمت بعدة خصائص، من أهمها: أولاً أن كل مدينة أو بلدة تحكمها أسرة. ثانياً أن الأسرة حلّت محل القبيلة من حيث كونها الوحدة المركزية للبناء الاجتماعي في هذا المجتمع. ثالثاً التنافس السياسي الحاد بين المدن أو بعبارة أدق بين الأسر التي كانت تحكم في تلك المدن، وداخل الأسر نفسها. رابعاً أنّ التركيبة الديمغرافية لكل بلدة أصبحت تميل إلى التعددية من حيث الانتماء الاجتماعي.

إلا أنّ حقيقة أن نجداً كانت عملياً خارج نطاق الدولة العثمانية تماماً، أي من دون سلطة مركزية، إلى جانب محدودية المصادر الاقتصادية، كشفت أن تصدّع القبيلة وظهور مجتمع المدن المستقلّة كان في الحقيقة مدعاة لانهيار النظام الأمني للمجتمع. وقد ظهرت الحركة الوهابية في هذا المجتمع الحضري بالتحديد، وضمن ظروفه السياسية والاجتماعية والأمنية. وبناءً على المضمون الديني والسياسي لرسالة الحركة، وحيث إنها جعلت من تأسيس الدولة هدفاً أساسيّاً لها، فإنه يمكن القول إنّ ظهور الحركة كان بمثابة ردة فعل من قبل مجتمع الحاضرة النجدية تجاه التحديات والانهيارات التي نجمت عن تصدّع القبيلة، وهي التي كانت تمثّل العمود الفقري لبنية المجتمع الحضري السياسية والاقتصادية إلى ذلك الوقت. من هذه الزاوية لا مناصّ من النظر إلى الحركة الوهابية على أنها جاءت لتقدّم مفهوم الدولة وبنيتها بوصفها البديل الوحيد لبنية القبيلة التي تصدّعت وتعرّضت للتفكّك، وهو التفكّك الذي شكّل تهديداً ليس فقط لأمن المجتمع، وإنما لوجوده كذلك.

والسؤال الطبيعي الذي تفرضه هذه النتيجة هو: ما هو مفهوم الدولة الذي أتت به الوهابية؟ وعندما نطرح مثل هذا السؤال المشروع يجب أن نتذكر أنّنا نتحدّث عن الجزيرة العربية في القرن 12هـ/18م بكل ظروفها ومعطياتها، وأن ما نحاول فعله هنا هو تقديم تفسير مختلف لظهور الوهابية وكشف لطبيعة دورها في بناء الدولة. وهذا بحدّ ذاته أمر ملح وله الأولوية على غيره نظراً إلى التشويه الذي تعرّض له تاريخ الدولة في ظلّ هيمنة الفرضيتين الدينية والحداثية. وهو ملحّ أيضاً لأنه تأخّر كثيراً. أما السؤال عن المفهوم الذي أتت به الوهابية للدولة فهو موجود في طبيعة الدولة السعودية وتاريخها بمراحلها الثلاث كلها. وهذا موضوع يقع خارج حدود هذا الكتاب، لأنّه يتطلّب معالجة خاصة به، وله حزمة مفاهيمية مختلفة. كل ما نأمله أن يتحقق شيء من الإدراك بأنّ للدولة السعودية تاريخاً اجتماعياً وسياسياً حان وقت الاعتراف به، وإعادته إلى منزلة الصدارة التي أزيح عنها من دون مبرر.

الفصل الأول
اختلاف روايتي ابن غنام وابن بشر

هناك كتابان يمثّلان معاً المصدر الأوّلي والأهم لتاريخ كل من الحركة الوهابية والدولة السعودية في مرحلتها الأولى. وما يعطيهما هذه الميزة أنهما، معاً، أول وأهم نص مكتوب عن تاريخ كل من الحركة والدولة. وهذان المصدران يتفقان في أشياء كثيرة لكنهما يختلفان أيضاً في أمور ليست أقل من ذلك كثيراً. وأهم ما يختلفان حوله، من تاريخ الحركة والدولة، هو ما حصل في اللقاء الأول بين الشيخ محمد بن عبد الوهاب وأمير الدرعية، محمد بن سعود. وهو اللقاء الذي انتهى بما يعرف بـ «اتفاق الدرعية»، والذي، على أساسه، انطلقت عملية التوحيد السياسي وانتهت بقيام الدولة. واختلاف أول مؤرّخيْن للدعوة والدولة حول موضوع بهذه الأهمية والخطورة يحتاج أن نفصّل فيه، قبل أن نذهب بعيداً مع خطة هذا الكتاب. وسوف تتضح في ثنايا صفحات الكتاب وفصوله أهمية عملية الفصل هذه، وعلاقتها القوية والمباشرة بموضوع الكتاب، والنظرية التي يحاول أن يتوصّل إليها، بشأن تاريخ الوهابية، وتاريخ الدولة التي قامت على أساس منها.

وروايتا ابن غنام وابن بشر هما الروايتان الوحيدتان عن لقاء الدرعية، وعما حصل من أحداث ذات صلة قبل اتفاق الدرعية الشهير وبعده. وما يهمّنا في هاتين الروايتين، بشكل خاص، هو الجزء الأول من الرواية في كل منهما، والذي يتناول تحركات الشيخ الأولى: ذهابه إلى العيينة ثمّ الدرعية وما دار في لقائه، ثمّ اتفاقه مع أميري هاتين البلدتين، عثمان بن معمر ومحمد بن سعود، وخاصة اتفاقه مع الأخير. ذلك كله، له أهمية خاصة؛ نظراً إلى ما تنطوي عليه هذه التحركات من معلومات وإشارات عما دار في تلك اللقاءات من أحاديث، وما تمّ التوصل إليه من اتفاقات أو تفاهمات، وما يحمل ذلك كله من إيحاءات ودلالات عما كان يفكر فيه كل من الشيخ وابن معمر ومحمد ابن سعود، في تلك المرحلة المبكرة والدلالة السياسية لذلك. هناك أمر آخر، يبرّر تناول هذا الموضوع بشيء من التفصيل في بداية الكتاب. فإلى جانب أن هذا سوف يمهّد، ويؤسس لما سيأتي بعده، إلا أنه على الرغم من الأهمية القصوى لهذا الجزء من تاريخي الحركة والدولة، ومن روايتي هذين المؤرخّيْن، إلا أنه لم يخضع، من قبل، لعملية تدقيق وتمحيص وتحليل للمضمون السياسي الذي ينطوي عليه بما يتناسب مع تلك الأهمية.

وبحسب كل من ابن غنام وابن بشر، ذهب الشيخ، أولاً، من مكان إقامته في حريملاء إلى العيينة وعرض دعوته على أميرها عثمان بن معمر. ولا يذكر ابن غنام شيئاً مما دار بين الشيخ وابن معمر، وإنما أشار، فقط، إلى قبول ابن معمر لدعوة الشيخ ومناصرته لها[(25)]. لكن ابن بشر، يذهب، في روايته، إلى ما هو أبعد من ذلك ويورد شيئاً مما يقول إنه دار في ذلك اللقاء، وتحديداً قول الشيخ لابن معمر: «إنّي أرجو إن أنت قمت بنصر لا إله إلا الله أن يظهرك الله وتملك نجداً وأعرابها»[(26)]. وقد وافق ابن معمر على نصرة دعوة الشيخ ومؤازرتها وازدادت؛ نتيجة لذلك، شهرة الشيخ وما يدعو إليه وازداد أنصاره[(27)]. لكن ابن معمر، سرعان ما تراجع تحت ضغوط أمير الأحساء سليمان بن محمد، ونقض اتفاقه مع الشيخ، طالباً منه مغادرة العيينة إلى أي مكان يريد[(28)].

عندها انتقل الشيخ إلى بلدة الدرعيّة المجاورة، وهناك أعاد عرض دعوته على أمير الدرعية، محمد بن سعود، طالباً منه مناصرتها. هنا تختلف رواية ابن غنام مرة أخرى عن رواية ابن بشر، بشكل واضح، حول الحديث الذي دار بين الاثنين، وتحديداً، حول عدد الشروط التي اشترطها محمد بن سعود على الشيخ قبل اتفاقه النهائي معه؛ فبحسب ابن بشر، اشترط محمد بن سعود على محمد بن عبد الوهاب شرطين كأساس للاتفاق بينهما. وهذان الشرطان هما: الأول ؛ «أن الدم بالدم، والهدم بالهدم، وعلى أن الشيخ لا يرغب عنه (عن محمد بن سعود) إن أظهره الله»[(29)]. والشرط الثاني ؛ بالنص، كما أورده ابن بشر: «أن محمد بن سعود شرط في مبايعته للشيخ أن لا يتعرضه فيما يأخذه من أهل الدرعية، مثل الذي كان يأخذه رؤساء البلدان على رعاياهم. فأجابه الشيخ على ذلك

رجاء أن يخلف الله عليه من الغنيمة أكثر من ذلك، فيتركه رغبة فيما عند الله سبحانه. فكان الأمر كذلك، ووسع الله عليهم في أسرع ما يمكن»[(30)]. معنى الشرط الأول؛ ألا يفكر الشيخ في حال نجاح دعوته بالتحالف مع أحد من أمراء المدن الأخرى، وأن يكون تحالفه مع أمير الدرعية نهائياً. ويبدو من هذا الشرط، أن محمد بن سعود كان يخشى أن يفعل كل ما في وسعه لإنجاح التحالف، ثم يتعرّض الشيخ لإغراءات من أحد أمراء المدن ولا يستطيع مقاومتها. وهذا يعكس حال التنافس الحاد بين المدن المستقلّة، في ذلك الوقت. الشرط الثاني هو الأهم بالنسبة إلينا؛ لأنه يتضمّن الرؤية المستقبليّة السياسيّة للشيخ، وبالتالي؛ الأساس الذي قام عليه اتفاق الدرعية. ومعنى هذا الشرط الثاني؛ أن الشيخ لن يحرِّم (بكسر وتشديد حرف الراء) الضريبة التي كان محمد بن سعود يأخذها من أهالي الدرعية. لكنه، يرجو أن يستغني الأمير عن هذه الضريبة بالغنائم التي سوف تأتي بها فتوحات الدولة الجديدة، إذا نجحت في ضمّ أقطار نجد كلها إليها. وتنبع أهمية هذا الكلام من أنّه قيل قبل إبرام الاتفاق وقبل قيام الدولة وبالتالي؛ فهو يعبّر عن رؤية الشيخ لما يجب أن يكون عليه المستقبل السياسي لنجد. وما قاله الشيخ لمحمد بن سعود في موضوع الشرط الثاني يتفق تماماً في رواية ابن بشر نفسها، مع ما قاله لابن معمر من قبل. وإذا كان ما نقله ابن بشر على لسان الشيخ دقيقاً؛ فإنّه يمثّل أحد أقوى المؤشّرات على أنّ دعوة الشيخ لم تكن مجرد دعوة دينية بل مشروع سياسي يرتكز على أساس ديني. واللافت، هو اهتمام ابن بشر بتوضيح الجانب السياسي لاتفاق الدرعية، وخاصّة لرؤية الشيخ حيال هذا الجانب، في حين إن ابن غنام يكاد يتجاهل هذا الجانب.

وقبل مواصلة الحديث عن الشروط التي سبقت اتفاق الدرعية، وأهميتها، نحتاج، أولاً، إلى إجلاء صورة اختلاف روايتي ابن غنام وابن بشر حول هذه المسألة بشيء من التفصيل. وذلك لأن روايتَيْ هذين المؤرخين معاً هما أهم مصدرين أوليين. وأول ما نلاحظه، مباشرة، في هذا الموضوع، أنّ اختلاف هذين المؤرّخَيْن حول عدد شروط اتفاق الدرعية ومضمونها يأتي، أحياناً، تبعاً لاختلاف النسخة المطبوعة لتاريخ كل منهما[(31)]. ومن ثَمّ قد يبدو الأمر وكأنّ الاختلاف بينهما ليس أصيلاً، أو لا وجود له في النسخ الأصلية لتاريخ كل منهما، وهذا ليس صحيحاً. مثلاً، لا يرد ذكر للشرط الثاني في النسخة المطبوعة في القاهرة من تاريخ ابن غنام، أو ما تعرف بين المهتمين بطبعة «البابطين». كما إنّ هذا الشرط لا يرِد، أيضاً، في الطبعة الهندية[(32)]. كذلك تخلو المخطوطات المتوافرة من تاريخ ابن غنام من أي ذكر للشرط الثاني، بما في ذلك المخطوطتان اللتان اعتمد عليهما ناصر الدين الأسد، في النسخة التي حقّقها وأعاد تحريرها لكتاب ابن غنام[(33)]. ومن بين هذه المخطوطات تلك الموجودة في كل من دار الكتب القومية في مصر وفي المكتبة البريطانية وجامعة أم القرى في مكة المكرمة ومكتبة الملك عبد العزيز في الرياض. ووفقاً لما جاء في هذه المخطوطات؛ فإنّ محمد بن سعود لم يشترط، قبل اتفاقه مع الشيخ إلا شرطاً واحداً، هو الشرط الأول، وهو طلبه، كما يقول ابن غنام: «من الشيخ رحمه الله العهد والميثاق أن لا يرحل عن بلده [الدرعية] إلى سائر الآفاق..»، وأن الشيخ بايعه على ذلك بأن «أعطاه عقد المرام بأن لا يخرج إلى بلاد..»[(34)]. المصدر الوحيد الذي يأتي على ذكر الشرط الثاني، هو النسخة التي حقّقها وحرّرها ناصر الدين الأسد، وهي، حالياً، النسخة الأوسع انتشاراً. ومن ثَمّ فرواية ابن غنام عن لقاء الدرعيّة، بحسب هذه النسخة، هي أنّ الأمير بعد أن وعد الشيخ بالنصر والحماية، اشترط أمرين: الشرط الأول ؛ قوله مخاطباً الشيخ: «نحن إذا قمنا في نصرتك، والجهاد في سبيل الله، وفتح الله لنا ولك البلدان، أخاف أن ترتحل عنا وتستبدل بنا غيرنا». و الشرط الثاني ؛ قوله: «إنّ لي على الدرعية قانوناً [ضريبة] آخذه منهم في وقت الثمار، وأخاف أن تقول لا تأخذ منهم شيئاً»[(35)].

إن اشتراط الأمير، بحسب الرواية في نسخة الأسد، يوحي بأنه أتى في سياق حديث مع الشيخ تناول طبيعة دعوته ومتطلباتها، وما يمكن أن تنتهي إليه، وطبيعة الاتفاق المقترح بينهما وحدوده، وأثر ذلك في وضع الدرعية والإمارة فيها. والشروط، عادةً، لا تأتي في مثل هذه المواقف إلا في نهاية حديث أو مفاوضات ينتظر منها أن تنتهي إلى اتفاق. وهذا ما يبدو، بحسب هذه الرواية، أنّه حصل في الدرعية. يعزّز ذلك إجابة الشيخ للأمير في الرواية ذاتها، بقوله «أما الأولى [الشرط الأول] فابسط يدك، الدم بالدم، والهدم بالهدم. وأما الثانية، [الشرط الثاني] فلعلّ الله أن يفتح لك الفتوحات فيعوّضك الله من الغنائم ما هو خير منها»[(36)]. وهي إجابة يبدو كما لو أنها

أتت، كما يوحي السياق، في نهاية حديث كان يقترب من الاتفاق النهائي. والذي يبدو من نص الشرطين في نسخة الأسد أنه ترجمة للشرطين نفسيهما كما وردا في رواية ابن بشر وليس في رواية ابن غنام . وتحديداً، فإن نصّ الشرطين كما هما في نسخة الأسد موجود حرفياً في طبعة مكتبة الرياض الحديثة لتاريخ ابن بشر، وهي طبعة غير محقّقة وأقدم من طبعة الدارة المحققة[(37)]. الأمر الذي يوحي بأنّ الشرط الثاني، كما هو في نسخة الأسد، مأخوذ من طبعة مكتبة الرياض الحديثة لتاريخ ابن بشر، وأنه بذلك أضيف إلى تاريخ ابن غنام. وبحسب ما جاء في نسخة الأسد أيضاً يكون الشيخ قد عرض دعوته على أمير الدرعية، بالطريقة نفسها التي عرضها على أمير العيينة كما وردت لدى ابن بشر تماماً. هل هذا حقاً ما حصل؟ بحسب المعطيات المتوافرة وكما عرضناها يبدو أنّ هذا ما حصل بالفعل. إلا أننا لا نعرف كيف، ولماذا حصل على هذا النحو وهو أمر محيّر ومثير للاستغراب، خاصةً أن محقّق النسخة، وهو الدكتور ناصر الدين الأسد، مشهود له في الأوساط العلمية بالأمانة والحرص على التدقيق والتمحيص في أبحاثه.

إنّ الحقيقة الأولى ؛ التي تؤكّدها المخطوطات المتوافرة لتاريخ ابن غنام، أنه لا وجود للشرط الثاني في هذا التاريخ. والحقيقة الثانية ؛ أن الاتفاق بين الشيخ والأمير، على أساس من شرطين اثنين متكاملين، لا يرد إلا في رواية ابن بشر. وعليه، يمكن القول باطمئنان إن ابن غنام وابن بشر يتفقان في روايتيهما على ورود الشرط الأول في اللقاء الأول للشيخ مع محمد بن سعود الذي انتهى باتفاقهما. لكنهما يختلفان في الأمر المهم، وهو أنّ رواية ابن غنّام تخلو من الشرط الثاني ورواية ابن بشر تثبت هذا الشرط. هذا فضلاً عن النص الذي ساقه ابن بشر على لسان الشيخ من بداية لقائه بمحمد بن سعود. وهو نص يبدو كما لو أنه كان حديث تقديم وتمهيد من قبل الشيخ، عرض من خلاله دعوته ومنطلقاتها على الأمير، مؤكداً له أن من ينصر كلمة التوحيد ويتمسّك بها هو المرشح أكثر من غيره لملك البلاد والعباد. وكان هذا الحديث، وكما يوحي سياق النص، بمثابة التمهيد الذي أسس للاتفاق بين الطرفين على أساس الشرطين المذكورين[(38)]. وهذا ما ورد في طبعة الدارة من تاريخ ابن بشر[(39)]. لكن لا بد من ملاحظة أن رواية ابن بشر عن الشرطين تختلف في نسخة الدارة، من حيث الإسلوب وليس المضمون، عن الرواية ذاتها في نسخة مكتبة الرياض الحديثة؛ حيث تأتي الرواية في نسخة الدارة هكذا: «فلما شرح الله صدر محمد بن سعود لذلك [لدعوة الشيخ]، وتقرّر عنده، طلب من الشيخ المبايعة على ذلك، فبايع الشيخ على ذلك، وأن الدم بالدم والهدم بالهدم، وعلى أنّ الشيخ لا يرغب عنه إن أظهره الله [الشرط الأول]. إلا أنّ محمد بن سعود شرط في مبايعته للشيخ أن لا يتعرضه فيما يأخذه من أهل الدرعية [الشرط الثاني] مثل الذي كان يأخذه رؤساء البلدان على رعاياهم. فأجابه الشيخ على ذلك رجاء أن «يخلف الله عليه من الغنيمة أكثر من ذلك، فيتركه رغبة فيما عند الله سبحانه، فكان الأمر كذلك»»[(40)]. بمقارنة هذا مع الرواية، كما جاءت في نسخة مكتبة الرياض الحديثة المشار إليها أعلاه، يتّضح اتفاق الروايتين، على الرغم من اختلافهما في الإسلوب، على تثبيت الشرط الثاني. والأرجح أنّ الاختلاف في الإسلوب بين النسختين يعود إلى عمليات النسخ الكثيرة للنسخة الأصلية لمخطوطة تاريخ ابن بشر. المهم أنّه، بالنتيجة، يتّضح لنا من كل ذلك اختلاف رواية ابن غنام للقاء الدرعية عن رواية ابن بشر لها، وتحديداً في ما إذا كان محمد بن سعود قد اشترط للاتفاق مع الشيخ شرطين اثنين كما في رواية ابن بشر، أم شرطاً واحداً كما في رواية ابن غنام.

رواية ثالثة

هناك ما يمكن أن يعتبر رواية ثالثة للقاء الدرعية، وهي موجودة في كتابين لا يُعرف مؤلّفاهما، على وجه التحديد: كتاب لمع الشهاب [(41)] و كتاب كيف كان ظهور شيخ الإسلام محمد بن عبد الوهاب . والأرجح أنّ تأليف الكتاب الأخير قد تمّ في منتصف عهد الدولة السعودية الأولى. أما مؤلف كتاب اللمع فيبدو، بناءً على ما جاء في نهاية الصفحة الأخيرة منه، أنه انتهى من كتابته تقريباً في أواخر الدولة السعودية الأولى وربّما في السنة التي شهدت سقوط الدولة. وإذا أخذنا هذه الملاحظة مع روايتي ابن غنام وابن بشر، فإنّها تشير إلى أنّ قصة قيام الدولة، وخاصة لقاء الدرعية، كانت، في تلك الفترة، موضوعاً لأحاديث كثيرة داخل نجد وخارجها. ودلالة ذلك، بالنسبة إلى موضوعنا هو اتفاق تلك الروايات، ما عدا رواية ابن غنام، على أنّه كان هناك أكثر من شرط واحد في لقاء الدرعية. ولا شك في أنّ رواية ابن بشر هي الأهم من بين هذه الروايات.

الواقع أن كلا الكتابين لا يضيف جديداً إلى ما نعرفه عن لقاء الدرعية. لكن إشارة مؤلف اللمع إلى أنّ اتفاق الشيخ والأمير كان على أساس «اشتراط كل واحد منهما على صاحبه ما اشترط»[(42)]، تفيد بأن لقاء الدرعية لم ينته بشرط واحد كما جاء في رواية ابن غنام بل بأكثر من ذلك. والأرجح، أنّ صاحب اللمع كان يشير بذلك إلى ما قاله ابن غنام وابن بشر عن هذا الموضوع، أو ما قاله أحدهما، والأرجح أنه ابن بشر في هذه الحالة. أما الرواية في كيف كان ظهور الإسلام فتتميز ببساطتها وعفويتها، وربّما إنها؛ لذلك، الأقرب للغة الحديث الذي دار بين الشيخ والأمير. وقد جاءت هذه الرواية في مخطوطة طبعتها دارة الملك عبد العزيز[(43)]. وكون مؤلّفها مجهولاً بحسب المحقّق قد يضعف من مصداقيتها[(44)]. لكن ما يهمّنا، هنا، هو الكيفية التي سرد بها المؤلّف ما يرى أنه جزء من حديث دار بين محمد بن سعود والشيخ محمد بن عبد الوهاب بعد وصول الأخير إلى الدرعية. وبحسب هذه الرواية؛ فإن ابن سعود قال للشيخ «يا شيخ ما يكون لك قعود عندنا ولا مسكن؛ فأنا رجلٌ متعوّد على أكل الحرام، وأنت عالم زاهد. هل عندك أن تفتينا؟ فقال له الشيخ: نعم أنا أبقيك على ما أنت عليه من أكل الحرام، وأنت تتركني أسكن عندك أقوّم (واو مشددة مع الكسر) الدين. فرضي ابن سعود بذلك»[(45)].

السؤال الذي يتبادر إلى الذهن بعد قراءة هذا الاستشهاد هو: ما هو «الحرام» الذي يرد على لسان محمد بن سعود كما في هذه الرواية؟ والأقرب لحقيقة المقصود بالحرام هنا هو الضريبة التي كان يأخذها الأمير من أهالي الدرعية، أو «القانون» كما كان يسمّيها أهل نجد في ذلك الزمان. وبناءً على ذلك؛ فإنّ الموضوع الذي دار حوله الحديث بين الشيخ والأمير في هذا الاستشهاد هو أقرب لـ «شرط الثاني» كما هو عند ابن بشر. الفارق أنّ الحديث بين الاثنين في هذه الرواية، وعلى خلاف ما جاء في رواية كل من ابن غنام وابن بشر، كان بلغة عامية وعفويّة ومباشرة ربما إنها أقرب لما قيل في اللقاء بين الشيخ والأمير؛ حيث كانت العامية هي لغة الحديث السائدة في نجد آنذاك. والفارق الآخر والأهم، وبما أنّ اللقاء بين الاثنين كان الأوّل، اتسم حديثهما بعفوية وشفافية واضحة. سأل محمد بن سعود الشيخ إن كان لديه ما يجيز «الحرام» الذي كان «يأكله»، كما قال. فأجابه الشيخ أنه لا بأس في ذلك؛ إذا سمح له بالإقامة عنده وبنشر دعوته لإقامة الدين. الأمر الثاني اللافت هو أنّ اتفاق الأمير والشيخ في هذه الرواية يختلف إلى حدّ كبير عن الاتفاق، كما ورد في الروايتين السابقتين. فالاتفاق، بحسب المؤلّف المجهول هو أن يسمح الأمير للشيخ بالبقاء في الدرعية وبممارسة نشاطه الدعوي، لكن من دون أن يتدخّل في ما يفعله الأمير، أي إنه اتفاق تساكن، يسمح أمير الدرعية، بموجبه، بلجوء الشيخ والإقامة عنده على أن يتغاضى عما كان يأكله الأمير من حرام، بحسب هذه الرواية. والأرجح أنّ المقصود بـ «الحرام»، هنا، هو «القانون» أو الضريبة التي كان يأخذها من أهل الدرعية. وهذا يختلف عن الاتفاق كما ورد عند ابن بشر، مثلاً. فالاتفاق، كما يورده الأخير، يرقى إلى درجة معاهدة بين الطرفين ملزِمة لكليهما وتقتضي الانخراط في مشروع سياسي واحد. كما إن الشيخ، في رواية ابن بشر ـ وعلى عكس ما ذكر المؤلّف المجهول ـ لم يوافق على استمرار محمد بن سعود في أخذ «القانون» من أهل الدرعية (أكل الحرام في رواية

المؤلف المجهول)، وإنما تمنّى أن تتحقّق الفتوحات وتأتي معها بالغنائم، فتعوّض أمير الدرعية عن ذلك القانون. ولعلّه من الواضح أن الأحداث بعد لقاء الدرعية تؤيّد رواية ابن بشر وليس رواية المؤلّف المجهول. لكن الرواية الأخيرة، تؤكّد أنّ لقاء الدرعية جاء على موضوع الشرط الثاني، وإن كانت روايتها له بإسلوب مختلف وبنهاية مختلفة.

شرطان سياسيان

وبقدر أهمية الاختلاف بين الروايتين وعلاقته بالمضمون السياسي للشرطين موضوع الاختلاف، لا بد، أولاً، من تناول طبيعة الشرطين في هذه الفقرة، ثم نتناول في الفقرة اللاحقة مبرّرات هذا الاختلاف وأسبابه. الشرط الأول يتضمّن الالتزام النهائي بالتحالف وهو بذلك شرط سياسي. الشرط الثاني أيضاً شرط سياسي؛ لأنّه يتعلق بالضريبة التي كان يأخذها محمد بن سعود من أهالي الدرعية. لكن موضوع هذا الشرط، وهو الضريبة، له حساسية سياسية خاصة. فالضريبة التي كان أمراء الحواضر النجدية يفرضونها على الأهالي لا تتّفق مع الشريعة. ومضمون الحديث الذي دار بين الشيخ والأمير حول هذا الشرط يؤكّد ذلك. وكما رأينا، جاءت رواية المؤلّف المجهول صريحة ومباشرة عن هذا الموضوع. وكان كل من الشيخ والأمير يعرف أنّ الضريبة، التي يأخذها الأخير، تنتمي إلى مرحلة ما قبل تبنّي الدرعية لدعوة الشيخ وإعادة تأسيس الإمارة فيها على أساس من الشريعة. من جانبه كان الأمير يريد ضمانة بألا يؤدّي تطبيق الشريعة بعد الاتفاق إلى حرمانه من مصدر الدخل الذي تمثّله هذه الضريبة. وقد جاءت إجابة الشيخ مطمئنة، من هذه الناحية، عندما قال للأمير إنه يرجو «أن يخلف الله عليه من الغنيمة أكثر من ذلك [من الضريبة]، فيتركه رغبة فيما عند الله سبحانه». وبما أنّ الغنيمة هي الأموال التي يكسبها المسلمون من الحرب، يتوقع الشيخ، بإجابته هذه، أن اتفاقه مع الأمير سوف تترتّب عليه حروب تأتي معها بغنائم، تعدّ بما هو أكثر من تلك الضريبة الممنوعة شرعاً، وبالتالي؛ تغني أمير الدرعية عنها ببديل أجزل ويتّفق مع قواعد الشريعة.

انطلاقاً من ذلك، يصبح، من الواضح، أنّ الطريقة التي عرض بها ابن بشر للقاء الدرعية وقبل ذلك للقاء العيينة تتضمّن أنّ الشيخ كان مدركاً لارتباط الإصلاح الديني بالإصلاح السياسي وهو ارتباط يكشف عنه الحديث الذي دار في اللقائين، كما جاء في روايته. فما قاله الشيخ لابن معمر في لقاء العيينة قول ذو مضمون سياسي واضح من حيث إنه يمني ابن معمر بالانتصار وبأن يملك «نجداً وأعرابها» إن هو قام بنصر الدعوة التي يرفع الشيخ لواءها. بعبارة أخرى، يصبح تعبير «نصرة الدعوة» يحمل معنى إقامة الدولة. واللافت، أنّ كلام الشيخ هذا ذو صلة بالوضع السياسي القائم حينها. فعندما ذهب الشيخ إلى العيينة كان الانقسام السياسي بين إمارات أو مدن نجد المستقلة قد وصل ذروته، وحالة الصراعات في ما بينها كانت قد دخلت ما يشبه الحلقة المفرغة. وبالتالي؛ فإنّ في حديثه إلى أمير العيينة، وأمله أن يؤدّي نصره لكلمة «لا إله إلا الله» ـ أو دعوة الشيخ ـ إلى أن يصبح حاكماً لنجد كلها، إشارة إلى أن الشيخ، كان يرى أنّ توحيد نجد، في إطار سياسي واحد [دولة]، شرط ضروري لنجاح دعوته الإصلاحية، وهدف ينبغي العمل من أجله؛ لتجاوز الوضع السياسي المتأزّم في نجد. بعبارة أخرى، يتضمّن كلام الشيخ لابن معمر، كما أورده ابن بشر، أنّ الإصلاح الديني الذي يدعو إليه يتطلّب إصلاحاً سياسياً للمجتمع النجدي وربما لما هو أبعد من نجد. ويتفق هذا الترابط المضمر بين الإصلاح الديني والإصلاح السياسي، مع حقيقة أن التدهور الديني الذي كان زعيم الحركة الوهابية يرى أنّه متفشٍّ في المجتمع النجدي، مترافق تماماً مع تدهور الحالة السياسية والاقتصادية والأمنية لذلك المجتمع.

في لقاء الدرعية، وبحسب ابن بشر مرة أخرى، يعيد الشيخ طرح الفكرة ذاتها. لنتذكّر بأنّ لقاء الدرعية كان بين زعيمين: الشيخ كان يقود حركة إصلاح ديني وهو مدرك، في الوقت نفسه، ارتباط ذلك بالإصلاح السياسي. من ناحيته، كان محمد بن سعود أمير إحدى أقوى المدن النجدية حينها وأكثرها استقراراً. ويمكن قول الشيء نفسه في حالة ابن معمر، لكن مع فارق مهم، وهو أنّ أمير الدرعية لم يكن مرتهناً بقوى خارج نجد مثل أمير العيينة. المهم أنّ محور لقاء الدرعية، كما رأينا، كان في حقيقته، عن المستقبل السياسي: مستقبل الدعوة ومستقبل الدرعية، بل مستقبل منطقة نجد بأكملها. ومن الطبيعي، في هذه الحالة، أنّ البعد السياسي كان هو المهيمن على الحديث الذي دار بين الاثنين. ويتمثّل هذا البعد، تحديداً، في الشرطين المشار إليهما. وبما أنّ المطلوب من أمير الدرعية نصرة الدعوة وحمايتها كان من الطبيعي أيضاً أن يضع هذا الأخير شروطاً يرى أهمّيتها لنجاح اتفاقه وتحالفه مع الشيخ، بل يبدو أنّ ما تبادله الشيخ

والأمير حول الشرطين الأول والثاني، والإجابة لهما، يوجز الحديث الذي حصل في ذلك اللقاء.

في هذا السياق، يمكن القول إنّ طلب الأمير من الشيخ التعهّد بعدم مغادرة الدرعية إلى بلاد أخرى، أتى على خلفيّة أنّ الشيخ، جاء أصلاً إلى الدرعيّة من العيينة إثر انهيار اتفاقه مع ابن معمر؛ حيث يبدو أنّ الأمير، كان يتوقّع أن يؤدّي تحالفه مع الشيخ إلى أنّ يصبح الأخير هدفاً لإغراءات مختلفة من أمراء المدن الأخرى بعد انتقاله إلى الدرعية. وذلك؛ لأنّ تبنّي محمد بن سعود للدعوة الجديدة، في ضوء اشتداد المعارضة لها وإخراج الشيخ من العيينة، سوف تزيد من درجة التنافس والصراع بين الدرعيّة والمدن الأخرى. الشرط الأول، في هذه الحالة، كان نوعاً من الاحتراز السياسي من قبل محمد بن سعود في وجه التداعيات التي قد يترتّب عليها اتفاقه مع الشيخ، خاصة وهو اتفاق يحمل في طياته متغيّرات ومخاطر كثيرة. والأرجح أنّ الأمير فهم بشكل أو بآخر من حديث الشيخ معه بأنّ تطبيق مبادئ دعوته ونشرها يتطلّب وجود سلطة سياسيّة واحدة. وهذا لن يتحقّق إلا بضمّ وتوحيد المدن النجديّة تحت راية الدعوة الجديدة. وهو ما يعني أنّ اتفاق الأمير مع الشيخ يتضمّن أنّ موقف الدرعيّة من الصراع مع المدن والحواضر الأخرى سوف يتغيّر. ولن يكون هذا الموقف محصوراً، كما كان من قبل، في الصراع على الموارد الطبيعيّة من مصادر مياه ومراع أو طرق التجارة أو على لعبة التحالفات غير المستقرّة بين المدن والقبائل. بل على العكس، فبعد الاتفاق سيكون هدف الدرعية أبعد من ذلك، وهو توحيد الحواضر كلّها تحت لواء سلطتها السياسية باسم توحيد الشريعة. ومن ثَمّ؛ فإن اشتراط الأمير على الشيخ، كان طبيعياً ومتوقّعاً، وذلك لأنّ التوسّع انطلاقاً من تحالف الدرعية مع الشيخ، سوف يطلق ديناميكيات سياسية مختلفة عما كان سائداً، آنذاك، وقد تترتّب عليه تحوّلات كبيرة في مقاييس المرحلة.

فالتوسّع السياسي الذي يبدو أنّه فرض نفسه كخَيار لا مفرّ منه نتيجة لاتفاق الدرعيّة، سوف ينقل الصراع السياسي بين المدن النجديّة المستقلة إلى مرحلة جديدة. وفي هذه المرحلة سوف تصبح الدرعية، وهذا في الواقع ما حصل، في موقف الهجوم المستمرّ لضم المدن الأخرى وتوحيدها في إطار دولة واحدة. ومن ناحيتها، ستكون هذه المدن في موقف الدفاع عن نفسها. وهذا ما حصل بالفعل أيضاً وفي حالة الصراعات السياسية التي من هذا النوع، وعلى هذا المستوى قد تتعرّض التحالفات فيها للتغيّر، بل ربما للتصدّع تحت ضغوط الأحداث. وخبرة محمد بن سعود السياسية كانت حينها طويلة سواء في داخل الدرعية أم في خارجها؛ حيث ساحة الصراع مع المدن المستقلّة الأخرى. وعندما جاء الشيخ إلى الدرعية، كان قد مضى على تولّي محمد بن سعود للإمارة فيها حوالى ثماني عشرة سنة. وكلام الشيخ، في هذا السياق، عن نجد وحاجتها إلى الوحدة تحت قيادة إمام واحد أو محمد بن سعود (أنظر أدناه)، كما يورده ابن بشر، هو على الأرجح ما دفع بالأخير إلى اشتراط أن يأخذ التحالف بينهما صيغة التعاهد النهائي والملزم لكليهما، خاصة في حالة نجاح مشروعهما السياسي. لذلك أراد أمير الدرعية أن يأخذ من الشيخ التزاماً نهائياً لا رجعة فيه؛ لإدراكه أنه بهذا التحالف سيدخل مغامرة قد يعرف بدايتها لكنه لا يعرف كيف ستنتهي. من هنا، أراد الأمير أخذ العهد والميثاق من الشيخ بأنّه سيثبت على الاتفاق ولن يغادر الدرعية إلى حاضرة أخرى مهما كانت الظروف. وقد جاءت إجابة الشيخ قاطعة من هذه الناحية بقوله «الدم بالدم والهدم بالهدم».

في إجابته للشرط الثاني لأمير الدرعية، أعاد الشيخ ما قاله لابن معمر، من قبل، وإن جاءت عباراته في الدرعية مختلفة إلى حدّ ما عن تلك التي استخدمها في العيينة. في كلا اللقائين، بحسب ابن بشر، لم تتغير رؤية الشيخ؛ فالتوحيد الديني، الذي ترتكز عليه دعوته يتطلّب دائماً توحيد المنطقة سياسياً وتوحيد مركز السلطة السياسية فيها بما يسمح بتطبيق مبادئ الدعوة على المنطقة كلها. ومن هذه الزاوية، لا يختلف ابن بشر، في روايته للقاء الدرعية، عن ابن غنّام في ذكر الشرط الثاني فحسب. بل الأكثر من ذلك أنّه ينفرد بتفاصيل لم ترِد عند ابن غنام، وهي تفاصيل تعزّز فرضيّة أنّ الإصلاح أو التوحيد السياسي، من ناحية ، وتطبيق مبادئ الدعوة الدينية من ناحية أخرى، كانا متلازمين في تفكير الشيخ؛ حيث يورد ابن بشر ـ كما أشرت أعلاه ـ أنّ الشيخ أجاب على وعد أمير الدرعية له بالعزّ والمنعة بقوله: «وأنا أبشرك بالعز والتمكين والنصر المبين، وهذه كلمة التوحيد.. من تمسك بها.. ونصرها ملك بها البلاد والعباد..».

هنا يكرّر الشيخ ما قاله لابن معمر من قبل، تبعاً لرواية ابن بشر مرة أخرى من أن «كلمة التوحيد» لا بد من أن تفضي إلى «ملك البلاد»، أو توحيدها تحت سلطة سياسية واحدة. ثم يضيف، مخاطباً، محمد بن سعود مباشرة، بقوله: «وأنت ترى نجداً كلّها وأقطارها أطبقت على الشرك والجهل... فأرجو أن تكون إماماً يجتمع عليه المسلمون وذريتك من بعدك»[(46)]. ربما إنّ في كلام ابن بشر، هنا، شيء من المبالغة أو أنّه كان يقرأ التاريخ بأثر رجعي خاصةً إنه، على العكس من ابن غنام، كان يكتب بعد سقوط الدولة السعودية الأولى بسنوات، وتحديداً في زمن الدولة السعودية الثانية. من هنا يمكن القول إنه بقدر ما إنّ ابن بشر أخذ روايته عن لقاء الدرعية من المصادر التي يثق بها، إلا أنّه، كان أيضاً يستنطق الأحداث والسياق الذي أخذته حتى ما بعد قيام الدولة الثانية. مهما يكن، فإنّه بمثل ذلك الكلام الذي يورده ابن بشر على لسان الشيخ عن تردّي الحالة الدينيّة في نجد، وأنّها «أطبقت على الشرك والجهل»، وأنّ هذا يتطلّب أن يَكون هناك إمام واحد «يجتمع عليه المسلمون»، يكون الشيخ قد وصل إلى ذروة الوضوح والمباشرة في أنّه كان يرى ارتباط الإصلاح الديني بالإصلاح السياسي، إبّان قيامه بإعلان حركته الإصلاحية.

وبما أنّ نجداً في القرن 12هـ/18م، كانت تعاني أشدّ المعاناة من انقسامها إلى مدن أو إمارات متناحرة تكون فرضية ارتباط نصرة الدعوة بالتوحيد السياسي لنجد انعكاساً لوضع سياسي قائم وتعبيراً طبيعياً عن حاجة سياسيّة ملحّة. ربما إن الشيخ، كما يبدو من رواية ابن بشر، كان أول من عبّر عن الوضع السياسي لنجد في تلك المرحلة وعن حاجته إلى الوحدة على هذا النحو. واللافت حقاً هنا هو أن تظهر دعوة الشيخ الإصلاحية، بمثل هذا التركيز الواضح والقوي على فكرة التوحيد في منطقة (نجد)، كان الانقسام السياسي فيها أبرز وأخطر العوامل التي كانت لا تهدّد فقط وحدة المجتمع فيها بل تهدّد كيانه أيضاً.

من ناحية أخرى، ليس هناك من يدرك حقيقة الواقع السياسي لنجد في القرن 12هـ/18م، ويدرك ما ينطوي عليه من مخاطر أكثر من أمراء المدن النجدية أنفسهم. فبحكم أنهم كانوا الأطراف الرئيسة للصراعات التي كانت تدور رحاها بين المدن وداخل كل مدينة وأخرى، فإنّهم الأجدر بمعرفة طبيعة هذا الوضع ومخاطره والأكثر قدرة على إدراك ما يمكن أن تنطوي عليه دعوة الشيخ من مكاسب أو مخاطر سياسيّة بالنسبة إلى كل منهم. ومن السياق التاريخي للمرحلة يتّضح أنّ محمد بن سعود، كان الأكثر استيعاباً بين هؤلاء لواقع تلك الحالة السياسيّة، وربما الأكثر تقديراً لما يمكن أن تحمله دعوة الشيخ من مكاسب أو مخاطر سياسية، خصوصاً بالنسبة إلى إمارته في الدرعية. ومما يشير إلى ذلك، وكما يبدو من روايتي ابن غنام وابن بشر، سرعة قبول محمد بن سعود بما عرضه عليه الشيخ محمد، والتزامه النهائي بدعمه ونصرة دعوته تحت الظروف كلها. يعود موقف رئيس الدرعية[(47)] إلى حسه السياسي وحسن تقديره واستيعابه للظروف المحيطة؛ فهو من بين الذين عاصروا الصراعات التي كانت بين الدرعية والمدن المجاورة لها، وتلك التي كانت تعصف بالدرعية نفسها. وقد جاء تولّيه لإمارة الدرعية، في خضمّ هذه الصراعات ونتيجةً لها أيضاً[(48)]. قد لا يختلف محمد بن سعود، في ذلك كثيراً ـ كما أشرنا ـ عن باقي أمراء المدن الأخرى. فكلّهم تولّى الإمارة نتيجةً لصراعات داخلية، بل داخل الأسرة الحاكمة ذاتها. لكن محمد بن سعود، كان من بين القلائل الذين نجحوا ـ وهذه ميزة ثانية ـ في أن يكون تولّيهم للإمارة بداية لوضع حدّ لتلك الصراعات وتأميناً للاستقرار السياسي للإمارة[(49)]. وقد بدأت فترة حكم محمد بن سعود للدرعيّة عام 1139هـ/1726م، وبالتالي؛ تكون امتدّت لحوالى ثماني عشرة سنة، قبل قدوم الشيخ إليها. وتميّزت الدرعية خلال هذه الفترة بالاستقرار السياسي وتراجع الصراع على الحكم فيها، بل استمر استقرار الحكم فيها إلى ما بعد سقوط الدولة عام 1233هـ/1818م. وعليه؛ فإنه إذا كان اتفاق الشيخ مع محمد بن سعود هو بداية تاريخ الدولة المركزية، تكون إمارة الأخير بداية نهاية الصراع على الحكم في الدرعية واستتباب الاستقرار فيها لمدة طويلة، ممّا سهّل عملية الانتقال إلى مرحلة الدولة. ثالثاً ؛ والأكثر صلة بموضوع مناصرة دعوة الشيخ، أنّ الدرعية في عهد محمد بن سعود، كانت تتمتع بالاستقلال عن نفوذ القوى السياسية المجاورة لنجد. وهو ما يتّضح، بشكل خاص، من مقارنة تراجع أمير العيينة ابن معمر عن مناصرته للشيخ، تحت ضغوط الأحساء، مع موقف محمد بن

سعود؛ فعندما اشترط الأخير على الشيخ أن يكون تحالفهما نهائياً، لم يكن يعبّر بذلك عن طموح بتوحيد نجد (وربما ما وراءها) فقط بل أيضاً عن إرادة مستقلة، وغير خاضعة لتحالفات أو التزامات خارجية، ومن ثَمّ استعداد للذهاب في المشروع إلى نهايته، وهذا ما حصل بالفعل.

لماذا كان الاختلاف؟

بعد استعراض روايتَي ابن غنام وابن بشر، وبعد التعرّف إلى الدلالة السياسية للحديث الذي دار بين الأمير والشيخ في لقاء الدرعية، وخاصةً الشرطين المذكورين، نأتي هنا لنتوقف عند الاختلاف بين هاتين الروايتين حول الشرط الثاني تحديداً. الهدف الأساس للتوقف هنا، هو محاولة الاقتراب من السبب أو الأسباب الممكنة لهذا الاختلاف، وعلاقة ذلك بالطبيعة السياسية للشرط الثاني، بشكل خاص. ربما إن الدكتور عبد الله العثيمين هو أوّل من انتبه إلى اختلاف ابن بشر عن ابن غنام في إيراده للشرط الثاني المتعلّق بالضريبة التي كان يدفعها أهالي الدرعية لأميرهم[(50)]. لكن، الاستعراض السابق للروايتين، يكشف أنّ ابن بشر انفرد، أيضاً، بذكر بعض مما دار بين الشيخ وأمير العيينة في حين إنّ ابن غنّام لم يذكر شيئاً عن ذلك. وبالتالي؛ فإن الاختلاف بين الاثنين حول ما اشترطه محمد بن سعود، هو جزء من اختلاف أوسع بين روايتين لموضوع تاريخي واحد. وكما سيتّضح، لاحقاً، عند الاقتراب أكثر من نصّ كل من ابن غنام وابن بشر، نجد الكثير ممّا يميز أحدهما عن الآخر. فما كتبه ابن غنام، كان تاريخاً للدعوة أكثر منه تاريخاً للدولة. أما تاريخ ابن بشر فهو، على العكس من ذلك، من حيث إنه تاريخ للدولة وليس للدعوة. وهذا الاختلاف العام بينهما هو المصدر الأساس للاختلافات الأخرى، بما في ذلك الاختلاف حول الشرط الثاني. الأسوأ، كما أشير، أن الاختلاف يطال حتى النسخ المطبوعة والمختلفة لتاريخ كل منهما على حدة، وبشكل خاص تاريخ ابن غنام. ولم ينتبه الدارسون، كما يبدو، إلى أهمية هذا الاختلاف، وبالتالي؛ لم يأخذ حقه من الاهتمام.

ربما يعود الاختلاف إلى أنّ تاريخ ابن غنام لم يظهر حتى الآن، وبعد مرور ما يقرب من مئتي سنة على تأليفه في نسخة محقّقة تحقيقاً علمياً تمثّل مرجعاً موثوقاً، ويمكن الاطمئنان إليه بالنسبة إلى الباحثين والمؤرّخين. وهذا على عكس ما حصل لتاريخ ابن بشر، حيث توافرت له أخيراً نسخة محقّقة ومطبوعة وتعتبر، حالياً، أفضل مرجع لهذا التاريخ، خاصةً وأنّ «دارة الملك عبد العزيز» المؤسسة المعنية رسمياً بتاريخ الدولة السعودية هي التي نشرت هذه النسخة. أمّا تاريخ ابن غنّام فلا يزال مبعثراً بين نسخ مطبوعة كثيرة تختلف في ما بينها. كل منها مجرّد نسخة مطبوعة من دون تحقيق لإحدى مخطوطات كتاب ابن غنام المنسوخة عن المخطوطة الأصلية. هذا ما عدا النسخة التي حقّقها ناصر الدين الأسد. لكن، وكما أشرت، فإنّ الأسد لم يقف عند حدّ التحقيق، بل تجاوزه إلى أنّه قام بإعادة تحرير نص ابن غنام وأعاد صياغته ليخلّصه من أسلوب السجع المتكلّف والممل وأعاد ترتيب أبوابه مما جعله نصاً أكثر مقروئية بالنسبة إلى القارئ المعاصر كما يقول[(51)]. وقد تبعثر تاريخ ابن غنّام بهذا الشكل، وذلك لعدم توافر نسخة محقّقة تحقيقاً علمياً تتناسب مع الأهمية التي يمثّلها هذا التاريخ. وهنا، قد يطرح بعضٌ سؤالاً منطقياً حول إن كان غياب الشرط الثاني من هذا التاريخ، يعود إلى أنّ النسخة الأصلية من مخطوط تاريخ ابن غنام لم تتضمّن هذا الشرط؟ أم أنّ هذا الشرط كان موجوداً في الأصل، لكنّه سقط نتيجةَ كثرة عمليات النسخ التي حصلت للمخطوطة الأصلية، وما ترافق مع ذلك من أخطاء في النسخ والنقل ثمّ التصوير والطباعة من دون تحقيق؟ وممّا يؤكّد مشروعية السؤال وإلحاحه أنّ النسخة التي حقّقها ناصر الدين الأسد، وهو باحث ومؤرخ مرموق، انفردت عن غيرها بإيراد الشرط الثاني. وقد ذكر الأسد أنه اعتمد، في تحقيقه، على مخطوطتين لتاريخ ابن غنام في دار الكتب القومية في القاهرة. الأمر الذي تطلّب كثيراً من البحث ومراجعة المخطوط والمطبوع من تاريخ ابن غنّام لحسم هذه المسألة بشكل مطمئن في هذا الاتجاه أو ذاك.

لكن، وكما أشرت من قبل، وبعد الاطلاع على النسخ المطبوعة لتاريخ ابن غنام وعلى المخطوطات المتوافرة له واتفاق هذه المخطوطات جميعها، بما فيها المخطوطتان اللتان اعتمد عليهما الأسد، على عدم ورود الشرط الثاني في أي منها، إلى جانب الشبهة المذكورة أعلاه والمحيطة بورود هذا الشرط في نسخة الأسد المحرّرة؛ فقد اتّضح لي من دون أدنى شك أنّ ابن غنام لم يتطرّق إلى الشرط الثاني في تاريخه. طبعاً هذا، لا يلغي الحاجة القائمة إلى نسخة محقّقة تحقيقاً علمياً شاملاً لهذا التاريخ، وإخراجه من فوضى

التصوير والنسخ والتحرير والطبعات غير المحقّقة.

وبما أن أمر الاختلاف بين أوّل مؤرخَيْن للحركة والدولة حول موضوع بأهمية ما دار في اللقاء الأول بين الشيخ والأمير استقر على هذه الحال، يبقى سؤال لا بدّ من الإجابة عنه: هل عدم وجود الشرط الثاني في تاريخ ابن غنام يعني أنّ هذا الشرط لم يرد في حديث الأمير محمد بن سعود مع الشيخ محمد بن عبد الوهاب في لقاء الدرعية؟ بصيغة أخرى، هل عدم ورود الشرط الثاني لدى ابن غنام سبب كاف للاستنتاج بأن هذا الشرط لم يرد في لقاء الدرعية؟ تنبع أهمية هذا السؤال من أهمية تاريخ ابن غنام باعتباره أقدم المصادر الأولية عن تاريخ الدعوة والدولة، وباعتبار أنّ مؤلّفه كان معاصراً للشيخ وكان أحد تلاميذه. ثم تأتي أهمية السؤال، أيضاً، من حقيقة أنّ الشرط نفسه ورد لدى ابن بشر، المصدر الثاني من حيث الأهمية والتسلسل الزمني، والأول من حيث المضمون لتاريخ الدولة. وقبل ذلك وبعده، تنبع أهمية السؤال من الأهمية الكبيرة للشرط الثاني ذاته، موضوع الاختلاف هنا. حقيقة أنّ الشرط الثاني لم يرد عند ابن غنام تعني أحد أمرين: إما أنّ محمد بن سعود لم يتطرّق إلى هذا الشرط أصلاً، أو أنّه طرح هذا الشرط فعلاً في حديثه مع الشيخ، لكن ابن غنام اختار، لسبب أو لآخر، استبعاده من تاريخه. وبالتالي؛ هل من الممكن بناءً على أن الشرط الثاني لم يرد عند ابن غنام، ووفقاً لطبيعة اللقاء الذي تمّ بين الأمير والشيخ، أنّ الأمير لم يتطرّق في حديثه مع الشيخ إلى هذا الشرط؟ هذا هو السؤال المركزي الذي تتمحور حوله إشكاليّة أنّ الشرط ورد عند أحد المؤرّخيْن وغاب عند الآخر.

نظراً إلى أننا لا نملك أدلّة واضحة ومباشرة تبرّر غياب الشرط الثاني لدى ابن غنام؛ فلا بد، والأمر كذلك، من الاعتماد في الإجابة عن السؤال السابق على مستندين. المستند الأول ؛ مستند منهجي تاريخي يفرضه شحّ المعلومة، ويقوم على تحليل ما هو متوافر من معلومات ومعطيات أحاطت بتاريخ ابن غنام؛ لنرى إن كانت تبرّر الاستنتاج بأنّ هذا الغياب يعني أنّ الشرط الثاني كان غائباً عن لقاء الدرعية. المستند الثاني ؛ الذي سنعتمد عليه في الإجابة، هو حقيقة أن ابن بشر ثبت هذا الشرط في تاريخه؛ ليعطي استنتاجاً مخالفاً يؤكد أنّ الشرط الثاني كان حاضراً وبقوّة في اللقاء. أيّهما الموقف الأرجح في هذه الحالة؟ بالاستناد إلى الأمر الأول، أي مستند المعطيات، نجد أنّ طبيعة لقاء الدرعية وموضوعه وما انطوى عليه من أهمية بالنسبة إلى الطرفين، وطبيعة الشرط الثاني، كما أوضحنا سابقاً، وأنّ هذا اللقاء جاء بعد لقاء الشيخ مع أمير العيينة، وعلى خلفيّة نشاطات الشيخ وإطلاقه لدعوته الإصلاحية قبل ذهابه إلى الدرعية. ذلك كله لا يتّسق مع الافتراض بأنّ الشرط الثاني لم يرِد في لقاء الدرعية، اعتماداً فقط على أنّ هذا الشرط لم يرد في تاريخ ابن غنام. بعبارة أخرى، إنّ غياب الشرط الثاني عند ابن غنام ليس دليلاً كافياً للاستنتاج بأن محمد بن سعود لم يتناول الشرط الثاني، خاصة أننا لا نعرف، تماماً، وعلى وجه الدقة سبب هذا الغياب.

بل على العكس، المعطيات المتوافرة عن تلك الفترة، لا تترك مجالاً إلا لافتراض واحد، وهو أنّ غياب الشرط الثاني لدى ابن غنام يعود، أولاً وأخيراً، إلى سبب أو أسباب تتعلّق باختيارات المؤلّف نفسه، وبظروف كتابته لتاريخ دعوة الشيخ، وليس بالضرورة إلى عدم تطرّق محمد بن سعود إلى ذلك الشرط في لقائه الأول والتأسيسي مع الشيخ. فعلى عادة المؤرخين النجديين الأوائل، كان تناول ابن غنّام للقاء الدرعية مقتضباً جداً، وعلى عكس ما فعله مع موضوعات أخرى استرسل فيها وفصّل بعض أحداثها. فعل هذا، مثلاً، في تهمة أمير العيينة، عثمان بن معمر، بأنه كان يضمر العداوة والغدر بالدعوة ومن ثَمّ في حادثة قتله في المسجد وذهاب الشيخ بعد ذلك إلى العيينة لضبط الوضع هناك وتعيين أمير جديد لهذه المدينة. كما فعل الشيء نفسه، أيضاً، في موضوع هروب أمير الرياض، دهام بن دواس واستسلام المدينة بعد ذلك لقوّات الدرعية. ولم يعط ابن غنام أي إشارة إلى السبب الذي أساسه استند في ما اختار أن يذكره أو يستبعده أو أن يقتضب في تناوله لبعض الموضوعات، وأن يسترسل في موضوعات أخرى ويفصل فيها. ومن الموضوعات التي اختار أن يقتضب في تناوله لها، لقاء الدرعية والاتفاق الذي تمخض عنه. لا بد من أنّ هناك مبرراً ما لغياب الشرط الثاني من رواية ابن غنام. وبما أنّ عدم تناول أمير الدرعية للشرط الثاني، ليس بين هذه المبرّرات الممكنة، فإنّه يبقى المبرّر الأرجح يتعلّق بالمؤلف

نفسه وخياراته، أو يتعلّق بالشيخ محمد بن عبد الوهاب ورؤيته للموضوع، أو كليهما معاً. فالاحتمال الأول ؛ أنّ الشيخ، بحكم علاقته بابن غنام، وباعتبار أنّه كان أحد أهم المصادر التي اعتمد عليها في تاريخه، لم يذكر له هذا الشرط؛ لسبب كان يراه وجيهاً. هناك احتمال آخر ؛ وهو أنّ الشيخ ربما ذكر الشرط الثاني لابن غنام، لكنّه طلب منه استبعاده من تاريخه. الاحتمال الثالث ؛ أنّ ابن غنّام نفسه اجتهد واستبعد الشرط الثاني من تلقاء نفسه تقديراً منه لموقف الشيخ ووجهة نظره حيال الموضوع، وذلك انطلاقاً من طبيعة العلاقة التي كانت تربطه مع الأمير. والاحتمال الأخير ؛ يبدو أنّه الأرجح؛ نظراً إلى أنه، أولاً ، يتّفق مع توجّه استبعاد البعد السياسي وتحييده من تاريخ الدعوة والدولة معاً، وهو التوجه العام الذي ظلّ يحكم كتابة هذا التاريخ. ويمثّل تاريخ ابن غنّام النموذج الأول لهذا الاستبعاد. و ثانياً ، ربما إنّ سكوت ابن غنّام عن الشرط الثاني يعود إلى أنّه يتعلق بموضوع الضريبة التي كانت تؤخذ من سكان المدينة، وهي ضريبة تنتمي إلى مرحلة ما قبل الدعوة.

مهما يكن السبب وراء غياب الشرط الثاني من رواية ابن غنام، فإنّ ما ينبغي الانتباه له أنّ موضوع هذا الشرط ومضمونه يتعلّقان، بشكل مباشر، بالمستقبل السياسي لإمارة الدرعية، وبالتالي؛ فهو من الأهمية والخطورة حيث يصعب افتراض أن محمد بن سعود لم يتطرّق إليه في حديثه مع الشيخ، وهما على عتبة إبرام اتفاق يتعلّق بمستقبل إمارة الدرعيّة ومستقبل دعوة الشيخ والترابط الوثيق في ما بينهما. وعليه؛ فالشرط الثاني، ليس من النوع الذي يمكن إغفاله وعدم تناوله في لقاء تأسيسي انتهى باتفاق على مشروع سياسي كبير حول مقاييس المرحلة، ولم يخل حينها من المغامرة. وكما رأينا يتعلّق موضوع هذا الشرط بمسائل مهمة واستراتيجية، بالنسبة إلى طرفي اللقاء. فـ «القانون» أو الضريبة التي كان يأخذها محمد بن سعود من أهل الدرعيّة تمثّل المصدر الرئيس لدخل إمارته. ومن حيث إنه كان على وشك التوصّل إلى أهمّ وأخطر اتفاق حول مستقبل الإمارة، لا بد لأمير الدرعية من معرفة مصير هذه الضريبة في المخطّط الدعوي للشيخ. وفي هذا السياق، تبدو رواية ابن بشر أقرب لطبيعة اللقاء وأكثر اتساقاً مع مسار الأحداث بعد ذلك من رواية ابن غنام؛ حيث تأتي في رواية ابن بشر مسألة «الغنائم» كما وردت على لسان الشيخ بشكل طبيعي، وذلك لأنّها مرتبطة، أولاً ، بطبيعة دعوة الشيخ ومستقبلها، و ثانياً ؛ لأن الشيخ طرحها كمصدر مالي بديل عن الضريبة التي كان يأخذها الأمير من أهالي الدرعية. و«الفتوحات» أو عملية التوحيد السياسي هي الآليّة الوحيدة التي تفرض نفسها لتأسيس الإطار السياسي لتطبيق مبادئ الدعوة، والشيخ بحكم تخصّصه واطّلاعه على التاريخ الإسلامي يعرف ذلك. ومن المنطلق نفسه، يعرف الشيخ، أيضاً، أنّ طبيعة الدعوة الإسلامية كرسالة عالمية لا يمكن اقتصار النطاق السياسي لتطبيق مبادئها على الدرعية من دون غيرها. وبالتالي؛ من البدهي الافتراض هنا أنّ الشيخ كان يدرك، بحكم دوره كمصلح وناشط سياسي وكعالم في أمور الشرع ومطّلع على التاريخ الإسلامي، أنّ تطبيق الشريعة أمر يتجاوز حدود الدرعية بكثير. وإذا كان الشرط الثاني ينطوي على مسائل بهذه الأهميّة والخطورة؛ فإنه من المستبعد الافتراض أنه لم يتمّ التطرق إليها في لقاء الشيخ والأمير.

صحيح أنّ ابن غنام كان أقرب للحدث من ابن بشر، بحكم معاصرته للشيخ وأنه كان أحد تلاميذه، وكتب تاريخه بتشجيع من الشيخ نفسه وربما تحت إشرافه، وبالتالي؛ من المفترض أن تكون روايته للأحداث أكثر دقة من رواية ابن بشر، هذا ممكن. ولكن الذي يهمنا هنا لا علاقة له بمسألة الدقة من عدمها. فالدقة تتعلق بطبيعة مصدر المعلومة وعلاقة المؤلف بهذا المصدر ومن ثَمّ مدى اطّلاعه على المعلومة وعلاقة ابن غنام بالشيخ الذي هو الطرف الثاني في لقاء الدرعية، تجعله في موقع من يفترض أنه عرف حقيقة مسألة الشرط الثاني. وبما أنّه لم يذكر شيئاً عن حجم ما كان يعرفه عما دار في لقاء الدرعية أو إن كان ما ذكره هو كل ما يعرفه أو جزء مما يعرفه عن ذلك، فإنّ غياب الشرط الثاني من روايته لا يعني، بالضرورة، أنّه عرف عن هذا الشرط أو لم يعرف شيئاً. ربما إنّ الشيخ أطلعه شيئاً عن الشرط الثاني، وربّما لم يأت معه على ذكر أي شيء عن هذا الموضوع. وعليه فإنّ ما يهمّنا في هذه الحالة أبعد وأكثر تعقيداً من مسألة الدقة وعدمها. ما يهمنا أكثر من ذلك، هو السبب أو الأسباب وراء غياب هذا الشرط بكامله. وربما ينبغي، هنا، ملاحظة أنّ

غياب الشرط الثاني من رواية ابن غنام، هو جزء من نمط في التأليف سار عليه في تاريخه. فإلى جانب ذلك، غابت عن رواية ابن غنام أحداث وموضوعات أخرى لا تقلّ أهمية. مثلاً، لم يذكر ابن غنّام في تاريخه، كما رأينا، شيئاً على الإطلاق ولو بعض تفاصيل ما دار في لقاء الشيخ مع أمير العيينة، عثمان بن معمر. ولعلّه من الواضح، أنّ هذا لا يعني أن لقاء العيينة لم يتناول أي شيء يستحق التسجيل للتاريخ. الأمر الذي يشير إلى التزام المؤلّف بمعايير في اختيار مادة كتابه مرتبطة بأسباب ومبرّرات لا علاقة لها بالدقة، قدر علاقتها بخيارات المؤلّف التي فرضتها الظروف السياسية التي أحاطت بكتابته لتاريخه. ثم إن قرب ابن غنام من الحدث، وعلاقته المتينة بالشيخ ربما لم تكن، كما يبدو، مفيدة له بالنسبة إلى هذا الموضوع تحديداً. وعلى العكس، ربما شكلت نوعاً من القيد على ابن غنام نظراً إلى الاعتبارات السياسية المرتبطة بظروف الشيخ، مصدر ابن غنام الأساس، وبظروف المرحلة الأولى لتأسيس الدولة.

انطلاقاً من ذلك، يبدو أنّ تجاهل ابن غنام ذكر ما دار في لقاء العيينة متسقاً مع عدم إيراده الشرط الثاني لمحمد بن سعود في لقاء الدرعية؛ حيث إنه في كلتا الحالتين كان الموضوع الغائب عن الرواية ذا طابع سياسي. اتساق ابن غنام، هنا، يوحي بأنّه، في كلتا الحالتين، كان يتصرّف بإيحاء ذاتي أو باقتراح مباشر أو توجيه من الشيخ نفسه. وهذا احتمال ينبغي عدم استبعاده؛ لأنّ الشيخ كان الطرف الثاني في كلا اللقائين، وابن غنام، كما ذكرنا، كان أحد تلاميذ الشيخ المقرّبين. ولا شك في أنّ الطبيعة السياسية لكلا اللقائين وما دار فيهما من اتفاقات وشروط، جعل موضوع لقاء الدرعية ذا حساسية سياسية في الثقافة النجدية حينها، وهي ثقافة كانت بعيدة عن التسييس. ربما إنّ ابن غنام استبعد الشرط الثاني من روايته مراعاةً لهذه الحساسية السياسية. في السياق نفسه، ربما إنّ ابن غنام رأى أن قاعدة «المجالس أمانات»، الملزِمة للشيخ، ملزمة له أيضاً؛ فلو إنه تناول في تاريخه تفاصيل ما دار في لقاء الدرعية، سوف يفهم منه أن مصدره الوحيد، في ذلك، هو الشيخ نفسه ولا أحد سواه. ونظراً إلى علاقة ابن غنّام به، ربما إنّ الشيخ كان يرى، في ذلك، شيئاً من الحرج السياسي له، خاصة أنه ارتبط في نهاية لقاء الدرعية بتحالف نهائي مع أمير هذه البلدة. ومن ناحيته، ربما إنّ ابن غنّام أخذ تلك الاعتبارات كلها في حسابه عندما شرع في تأليف كتابه؛ مراعاةً لظروف شيخه وللظروف المحيطة بلقاء الدرعية كذلك. من ناحية أخرى، ربما إنّ ابن غنام كان ينفذ رغبة الشيخ وتوجيهاته في استبعاده للشرط الثاني.

بعض الإشارات الواردة في المقدّمة التي كتبها ابن غنام توحي أنّ مبدأ فكرة كتابه ربما تعود إلى الشيخ نفسه، وأنّه، بعد اتفاقهما على ذلك، كان للشيخ دور في عملية تأليف الكتاب وربما في اختيار موضوعاته؛ حيث يذكر ابن غنام أنّ الشيخ كان «يعزم عليه» للشروع في التأليف «من دون تأخير»، مما يعني، في الغالب، أنّ الشيخ هو الذي طلب من ابن غنام تسجيل تاريخ الدعوة. وبالتالي؛ من الطبيعي أن يلحّ على ابن غنام بالإسراع في تنفيذ المهمة. وهذا يتفق، تماماً، مع شخصيّة الشيخ والدور الذي اضطلع به، منذ بداية الحركة وحتى قيام الدولة. فكان من طبيعة الشيخ المثابرة على العمل والسرعة في إنجازه. من ناحية ثانية كان من المهام التي التزم بها الشيخ، في أثناء دعوته قبل قيام الدولة وبعدها، التصدّي للحملة السياسية والأيديولوجية التي كانت تتعرّض لها الدعوة والدولة معاً، كما يتّضح، بشكل خاص، في رسائله الشخصية، وهي رسائل كثيرة[(52)]. ولا يستبعد أنّ تأليف كتاب عن تاريخ الدعوة، كان يعتبر، في نظر الشيخ، جزءاً لا يتجزّأ من التصدي لتلك الحملة. يذكر ابن غنام أنّه تلقن «تاريخ المعارك ممن حوى في الصدق رياسة وتصديراً»[(53)]، وهو، في الغالب، يشير بذلك إلى الشيخ كمصدر أساس اعتمد عليه في كتابة هذا الجزء من تاريخه المتعلق بمعارك الدولة. لكن هل اقتصرت استفادة ابن غنام من شيخه على تلقيه تاريخ المعارك فحسب؟ وهل كان الشيخ مصدراً أساساً لتاريخ معارك الدولة؟ ثم ما هي علاقة ذلك كله بموضوعنا؟

من المهمّ الإشارة، هنا، إلى أنّ كتاب ابن غنام تطغى عليه الموضوعات العقدية، ولغته لغة دينية مسجوعة، ولذلك فهو، كما أشرت، كتاب تاريخ للدعوة وليس تاريخاً للدولة تماماً. والحقيقة أن المساحة التي تحتلها المادة التاريخية هي الأصغر في الكتاب. المساحة الأكبر مخصصة للمادة الدينية العقدية التي تدور حول حياة الشيخ ورسائله الشخصية ومبادئ دعوته (أنظر لاحقاً). هذا يعني بأنّ

أهمية الشيخ كمصدر لكتاب ابن غنام، تتجاوز موضوع تاريخ المعارك بكثير؛ لأنّ سيرة الشيخ ورسائله الشخصية وفتاواه وآراءه حول مفهومي «التوحيد» و«الشرك»، هذا كله، لا بد من أن ابن غنام أخذ، على الأقل، أغلب مادته من الشيخ مباشرة أو من كتاباته. وإذا كان لقاء الشيخ ثم اتفاقه مع كل من ابن معمر ومحمد بن سعود جزءاً من سيرته الشخصية، فالأرجح أنّ ابن غنام اعتمد، في روايته هذا الجزء من سيرة الشيخ على الشيخ نفسه، على الأقل بشكل أساس. وفي هذه الحالة، من الأرجح أن ابن غنام أخذ عن الشيخ روايته عن اللقاءين بالصيغة التي كان يراها الأخير. أما بالنسبة إلى كون الشيخ مصدراً لمعارك الدولة؛ فإن في ما قاله ابن بشر عن طبيعة الدور الذي اضطلع به الشيخ وحجمه، يسلّط ضوءاً كاشفاً حول هذا الموضوع؛ حيث يقول: «كانت الأخماس والزكاة وما يجبى إلى الدرعية من دقيق الأشياء وجليلها، كلّها تدفع إليه [إلى الشيخ]، يضعها حيث يشاء، ولا يأخذ عبد العزيز ولا غيره من ذلك شيئاً إلا عن أمره. فبيده الحل والعقد، والأخذ والإعطاء، والتقديم والتأخير، ولا يركب جيش ولا يصدر رأي من محمد بن سعود، وعبد العزيز [ابن محمد] إلا عن قوله ورأيه»[(54)].

مؤدّى ما يقوله ابن بشر في هذا الاستشهاد هو أنّ دور الشيخ كان يتجاوز المجال الديني إلى الشؤون المالية والعسكرية للدولة. وبالتالي؛ من الطبيعي أنّ الشيخ كان مصدراً مهماً اعتمد عليه ابن غنام لتأريخ معارك الدولة. ولأنه كان الأب الروحي للدولة، وشيخها الأول، وكان كما وصفه ابن غنام «ممن حوى في الصدق رياسة وتصديراً»، وهو ما يضيف إلى مصداقية الشيخ في نظر ابن غنام، ويبرّر اعتماده عليه كمصدر مهم لتاريخه. لكن، ما يقوله ابن بشر يتضمّن، أيضاً، أنّ الشيخ كان مرجعاً في الشأن السياسي للدولة بقدر يبدو أنه لم يكن أقل من مرجعيته الدينية. وعليه، إذا جمعنا حقيقة أنّ كتاب ابن غنام هو، في الأساس، عن الشيخ ودعوته، مع طبيعة علاقة المؤلّف بالشيخ، ثم موقع الشيخ المركزي في تأسيس الدولة وإدارتها بعد ذلك، يفضي بنا إلى نتيجتين: الأولى ؛ أن الشيخ لم يكن بالنسبة إلى ابن غنام مصدراً لما يتعلّق بحياته وسيرته فحسب، بل كان أحد أهم المصادر، وربما كان مصدراً رئيساً اعتمد عليه في الحصول على المعلومات التي يغلب عليها الطابع التاريخي، مثل معارك الدولة أو التي كان الشيخ طرفاً فيها وذات طابع سياسي، مثل اتفاق الشيخ مع محمد بن سعود. النتيجة الثانية ؛ أن دور الشيخ، على الأرجح، لم يقتصر فقط على دفع ابن غنام وتشجيعه على الشروع في تأليف تاريخه، بل ربما تجاوز ذلك إلى نوع من الإشراف على هذه العملية. ومن هذه الزاوية، دخلت الاعتبارات التي تخصّ الشيخ بحكم موقعه السياسي والديني في خيارات المؤلف. وهي اعتبارات يبدو أنها فرضت ما ينبغي إدخاله أو استبعاده من المادة التاريخية لكتاب ابن غنام، بما في ذلك اتفاق الشيخ مع أمير الدرعية، ودوره في تأسيس الدولة وإدارتها.

طبعاً، لا نعرف، على وجه التحديد، متى بدأ ابن غنام في تأليف كتابه، لكن من الواضح أن ذلك حصل قبل وفاة الشيخ عام 1206هـ بسنوات عديدة. وقد توقّف ابن غنام في تاريخه عند أحداث العام 1212هـ، أو بعد وفاة الشيخ بست سنوات. ومن هذا، يبدو أنّ علاقة الشيخ بعملية تأليف كتاب ابن غنام، على الأقل في مراحله الأولى أو بالأجزاء التي كتبت قبل وفاته، أمر وارد جداً، بناءً على الإشارات السابقة وبناءً على العلاقة المتينة أو علاقة الأستاذ بتلميذه والشيخ بأحد أتباعه التي كانت تربطه بالمؤلف. وتعزّز هذه المعطيات فرضية أنّه كان للشيخ تأثير مباشر في خيارات ابن غنام في ما ينبغي إضافته إلى تاريخه أو استبعاده منه، وخاصة ما تعلق منها بلقاءات الشيخ مع ابن معمر وابن سعود، وبكتابة تاريخ المعارك التي شارك الشيخ في التجهيز لها وفي إدارتها. مرة أخرى، نلجأ إلى ابن بشر، ونجد ملاحظة قد تكون ذات صلة هنا؛ حيث يقول في نهاية عرضه لسيرة حياة الشيخ «فلما فتح الله الرياض... واتسعت ناحية الإسلام، وأمنت السبل، وانقاد كل صعب من باد وحاضر، جعل الشيخ الأمر بيد عبد العزيز بن محمد بن سعود، وفوّض أمور المسلمين وبيت المال إليه، وانسلخ منها، ولزم العبادة وتعليم العلم»[(55)]. ويقصد بقوله: «انسلخ منها»، أي من شؤون الدولة، وتفرّغ للعلم والتدريس والكتابة. ولا يستبعد هنا، أنّ إشراف الشيخ على تأليف ابن غنام لكتابه كان من ضمن التفرّغ للعلم والكتابة. وإذا كان فتح الرياض، بحسب ابن غنام وابن بشر، كان في عام 1187هـ، فإن تفرّغ الشيخ يكون قد بدأ قبل وفاته بما لا يقل عن تسع عشرة سنة. وهي فترة طويلة جداً تسمح للشيخ بمواصلة نشاطه العلمي، بما في ذلك الإشراف على تلاميذه.

من ناحية ثانية، مع الأهمية التي لا يمكن التقليل منها لتاريخ ابن غنام، فإن تاريخ ابن بشر هو المصدر الثاني من حيث الأهمية، من بين المصادر الأولية لتاريخ الدعوة والدولة. والحقيقة، كما سنبين لاحقاً، أنّ تاريخ ابن بشر هو المصدر الأول لتاريخ الدولة وليس تاريخ ابن غنام. كان ابن بشر متأخراً عن ابن غنام وألّف تاريخه بعد وفاة الأخير، بما لا يقلّ عن ثلاثين سنة، وهو أمر كما يبدو استفاد منه في كتابة تاريخه؛ حيث جاء ابن بشر إلى الدرعية عام 1224هـ/1809م، عندما كان صبياً لا يتجاوز عمره 14 سنة، وذلك في عهد الإمام الثالث للدولة السعودية الأولى، سعود بن عبد العزيز بن محمد. وتعلّم على يد مجموعة من علماء الدرعية، من بينهم الشيخ إبراهيم بن الشيخ محمد بن عبد الوهاب. وهو بذلك، كان قريباً في سن مبكرة من طبقة رجال الدين، أهمّ مكونات طبقة النخبة في عاصمة الدولة الأولى. وقد ترسّخت علاقته، لاحقاً، بهذه الطبقة، خاصة في زمن الدولة السعودية الثانية. وكان بعض هذه الطبقة على علاقة مباشرة، أو مقرباً من الطبقة الحاكمة، أو ينتمي إلى هذه الطبقة مثل أبناء الشيخ محمد بن عبد الوهاب. بالإضافة إلى ذلك، شهد ابن بشر سقوط الدولة السعودية الأولى في عهد الإمام الرابع والأخير للدولة، عبد الله بن سعود، كما شهد قيام الدولة السعودية الثانية بقيادة مؤسّسها، تركي بن عبد الله. وكان معاصراً للكثير من أبناء الشيخ محمد بن عبد الوهاب وأحفاده[(56)]، وقد ألّف كتابه في مرحلة الدولة السعودية الثانية، وتحديداً في عهد الإمام فيصل بن تركي. وتذكر بعض المصادر أنّ ابن بشر كان مقرّباً من الإمام تركي بن عبد الله ومن ابنه فيصل[(57)].

ثلاث نقاط مهمة وذات صلة، يمكن استخلاصها من هذه المعلومات عن الظرف التاريخي الذي عمل فيه ابن بشر على تأليف كتابه عنوان المجد . وهي نقاط سمحت لابن بشر بالاستفادة من ظروف المرحلة التي عاصرها، وكتب فيها تاريخه، وهي ظروف جعلته في موقع تاريخي أفضل من ابن غنام.

النقطة الأولى ؛ إن انتماءه إلى النخبة، في تلك المرحلة من تاريخ نجد، يعني أنه كان قريباً من أهم المصادر اللصيقة بتاريخ الدولة ونشأتها. وهي مصادر لم تكن أقل أهمية ومصداقية من تلك التي اعتمد عليها ابن غنام. وقد أشار ابن بشر، في تاريخه، أكثر من مرة إلى بعض هذه المصادر التي أخذ عنها بعض الأحداث التي جاء على ذكرها[(58)].

النقطة الثانية ؛ إن عصر ابن بشر البعيد من عصر الشيخ وابن غنام انطوى على ظروف سياسية تختلف عما كان سائداً زمن ابن غنام. فعندما جاء ابن بشر إلى الدرعية عام 1224هـ/1809م، كان قد مضى على لقاء الدرعية حوالى سبع وستين سنة. وبما أن ابن بشر ألّف كتابه، بعد ذلك، في زمن فيصل بن تركي، الإمام الثاني للدولة الثانية، يكون قد مضى، حينها، على لقاء الدرعية أكثر من ثمانين سنة. بعد هذه المدة الزمنية الطويلة، تراجعت على الأرجح الحساسية السياسية التي كانت تحيط بملابسات لقاء الدرعية، بفعل التقادم الزمني، وتغيّر الظروف السياسية، بعد قيام الدولة واتساعها. من ناحية أخرى، فإنّ هذه المسافة الزمنيّة الطويلة التي كانت تفصل ابن بشر عن الشيخ، جعلته في حلّ من الاعتبارات السياسيّة المشار إليها، والتي يبدو أنها وضعت شيئاً من القيد والحدّ على رواية ابن غنام للأحداث.

النقطة الثالثة ؛ من المتوقّع، في أثناء إقامة ابن بشر في الدرعية، أنّ اللقاء بين محمد بن سعود والشيخ محمد بن عبد الوهاب، كان من الموضوعات الحيويّة التي كانت مثار أحاديث وروايات كثيرة، في مجتمع الدرعية عن نشأة الدولة، وما ارتبط بها من أحداث وحكايات، خاصة بين رجال الدولة والفقهاء. ومن ثَمّ يمكن القول إنّ موضوع هذا اللقاء التأسيسي، خضع لنوع من النقد والغربلة العفوية، مما أتاح لابن بشر معلومات ومصادر إضافية لم تتوافر لابن غنام، مكّنته، في الأخير، من المقارنة ثم الاختيار.

الشاهد هنا، أنّ الظرف الزمني لابن بشر، ومعاصرته للدولتين الأولى والثانية، وقربه من المصادر اللصيقة بتاريخ الدولة، ذلك كله،

يرجّح أنّ رواية ابن بشر عن لقاء الدرعية هي الأقرب للدقة من رواية ابن غنام. ولا بد من أن ابن بشر، بحكم اهتمامه وحبّه للتاريخ، كما يؤكّد في مقدّمة كتابه، عمل على الاستفادة من علاقته بالنّخبة وبالطبقة الحاكمة في كل من الدرعية والرياض، إلى جانب مصادر أخرى، في الحصول على المادة التاريخية لكتابه، وللتثبّت من صحة بعض الروايات، ومن بينها تلك المتعلّقة بلقاء الدرعيّة وما تمّ تناوله فيه من أحاديث وشروط. وهو ما يبدو أنه دفع ابن بشر إلى الثقة في الذهاب إلى حدّ الاختلاف مع تلميذ الشيخ المقرّب، وتثبيت أنّ لقاء الدرعية جاء على ذكر الشرط الثاني، وليس العكس، كما يبدو عليه الأمر في رواية ابن غنام. ومع أنّه لم يشر إلى ذلك مباشرة، فإنّ ابن بشر قرأ تاريخ ابن غنام، وكان يعرف أنّ الشرط الثاني لم يرد لديه. وعلى الرغم من ذلك، ومع معرفته بمكانة ابن غنام، وبأسبقيّته، إلا أنه اختار أن يختلف معه، وأن يورد الشرط الثاني في روايته، وبشيء من التفصيل، أيضاً. الأمر الذي يشير إلى أنّ ابن بشر كان مطمئناً لمصداقية المصادر التي اعتمد عليها، ولدقة الرواية التي اعتمدها في كتابه، خاصةً ما يتعلّق منها بموضوع الشرط الثاني.

إلى جانب الطبيعة السياسية للشرط الثاني وعلاقة ابن غنام بالشيخ، وارتباط ذلك بالاختلاف بين روايتي أول «مؤرّخَيْن» للدولة السعودية، هناك عامل آخر وراء هذا الاختلاف بين الاثنين، وهو الاختلاف البيّن في طبيعة كتاب كل من ابن غنام وابن بشر، والوجهة السياسية لكل من هذين الكتابين. فمع إنّ كتاب ابن غنام هو مصدر مهم لتاريخ الحركة الوهابية والدولة، إلا أنه، كما أشرت، ليس، في المقام الأول، كتاب تاريخ بالمعنى المتعارف عليه لمصطلح تاريخ. يتكون الكتاب من قسمين ويجمع بين دفتيه المادة التاريخية إلى العرض العقدي لفكر الشيخ ومبادئ دعوته. لكن المادة المتعلّقة بفكر الشيخ ودعوته ورسائله الشخصية وفتاويه تحتل القسم الأول والأكبر حجماً من الكتاب. أما القسم الثاني ، وهو الأصغر حجماً، فيغطّي المادة التاريخية من الكتاب، بما في ذلك، سيرة مختصرة للشيخ وتدوين المعارك التي خاضتها الدولة. إذا أخذنا ذلك في الاعتبار، يمكن القول إن كتاب ابن غنام هو، في الحقيقة، تاريخ لدعوة الشيخ، لا يتجاوز كثيراً لا في هدفه ولا في سياقه، حدود تاريخ الدعوة بما هي دعوة إصلاح ديني. وهو، في ذلك، ليس تاريخاً للدولة كعملية سياسية واجتماعية، بقدر ما هو، في أغلبه، عرض مطول للفكرة الدينية للدعوة، ولتاريخ حياة صاحب الدعوة وفكره.

العنوان الطويل الذي أعطاه ابن غنام لكتابه وهو روضة الأفكار والأفهام لمرتاد حال الإمام وتعداد غزوات ذوي الإسلام ، يعكس، بشكل واضح، المضمون العقدي والدعوي وليس التاريخي لمادة الكتاب؛ حيث يتضمّن هذا العنوان معنى أنّ الكتاب، في الأساس، عرض لفكر «الإمام»، أو الشيخ محمد بن عبد الوهاب، ثمّ «تعداد غزوات ذوي الإسلام». والتقسيم الذي اعتمده ابن غنام لفصول كتابه، والمضمون الفكري لكل فصل، يتفق، تماماً، مع ما جاء في العنوان. فالقسم الأول من الكتاب الذي يمكن وصفه بالقسم النظري، يتكوّن من خمسة فصول: الفصل الأول ؛ وصف لحالة الشرك التي يرى المؤلف أنها كانت سائدة في نجد إبّان ظهور دعوة الشيخ. والفصل الثاني ؛ يتناول نسب الشيخ و«مبدأ أمره وما جرى عليه في قيامه بتلك الدعوة..». والفصل الثالث ؛ يتضمّن بعض رسائل الشيخ التي أرسلها إلى «بعض البلدان، وإلى بعض خواص الإخوان». ويذكر ابن غنام أنّه ترك كثيراً من تلك الرسائل لئلا يطول الكتاب. أما الفصل الرابع ؛ فخصّصه المؤلّف لـ «ذكر شيء من المسائل التي سئل عنها (فتاوي الشيخ)». والفصل الخامس تضمن، بحسب المؤلف «ذكر بعض كلامه (الشيخ) على القرآن، وما فتح به عليه في متفرق الآي من البيان [التفسير]..» أما القسم الثاني من كتاب ابن غنام، أو القسم التاريخي، فهو بعنوان «تعداد غزوات ذوي الإسلام»، ولا يتجاوز فصلاً واحداً يسرد فيه المؤلف، بإسلوب الحوليات، المعارك أو الفتوحات التي انطلقت بعد اتفاق الدرعية[(59)]. في هذا السرد، كان اهتمام المؤلّف واضحاً بإبراز دور الشيخ كمصلح كان يشارك في قيادة الجهاد؛ لإقامة الدولة وصولاً إلى تطبيق مبادئ الدعوة. واللافت أنّ الذي جاء على ذكر ختام هذه المسيرة ليس ابن غنام وإنما ابن بشر، كما رأينا في حديثه، عن انسحاب الشيخ من النشاط السياسي، بعد وفاة محمد بن سعود، وبعد أن فتح الله الرياض... واتسعت ناحية الإسلام[(60)]. المهم أنّه، من حيث إن الجانب التاريخي من الكتاب والمتعلّق بقيام الدولة هو الأقل

حجماً، بشكل لافت، مقارنةً مع المساحة الكبيرة التي يشغلها تاريخ الدعوة، يمكن القول إنّ ما كتبه ابن غنام هو تاريخ للدعوة، قبل أن يكون تاريخاً للدولة.

أهمية ذلك بالنسبة إلى موضوعنا، أن اختيار ابن غنام أن تكون خطته وهدفه في تأليف تاريخه على هذا النحو، فرضت أن يكون اهتمامه منصبّاً، بشكل رئيس، على كل ما يتعلق بأحداث الدعوة، وصاحب الدعوة، وبشكل خاص، على الجانب الديني لها: الدعوي والجهادي. وفي هذا الإطار، من المتوقّع أنّ يكون ابن غنام قد رأى أنّه ليس هناك حاجة أو مبرر للالتفات إلى الجوانب الأخرى المتعلّقة بالجانب السياسي للدعوة أو الشروط السياسية التي سبقت اتفاق الشيخ مع الأمير. وهذه إلى جانب، أنّه لا ضرورة فيها لكتاب تاريخ، بمثل هذا التوجه، فإنها تنطوي على حساسيات سياسية لا لزوم لها، وربما لا تسمح بها الظروف التي أحاطت بتأليف الكتاب. وفي هذا، كان ابن غنّام يعبّر عن موقفه وقناعته وعن طبيعة المرحلة التي كان ينتمي إليها. فبما أنه كان من تلاميذ الشيخ، فهذا يعني أنّه كان يشعر بالولاء لأستاذه. لكنّ ذلك يعني، أيضاً، أنّ ابن غنام كان ينتمي إلى سلك المشايخ أو رجال الدين، وبالتالي؛ إلى مناط اهتمامهم المباشر، وطريقتهم في التأليف. وإذا أضفنا إلى ذلك، أنّ الثقافة الدينية في نجد في زمن ابن غنام، كانت هي الصيغة الفكرية الوحيدة للتعبير، يتّضح أن تاريخ ابن غنام، برؤيته الدينية الطاغية، كان شكلاً من أشكال التعبير عن مرحلته التاريخية. والأرجح، في هذا الإطار الثقافي الديني، أنّ الجانب السياسي لموقع الشيخ ودوره في لقاء الدرعية، وفي تأسيس الدولة بعد ذلك، كان له حساسية تقتضي مراعاتها، خاصةً ما تعلّق منها بلقاء الدرعية، من قبل المقرّبين من الشيخ. وهذا ما يبدو أنّ ابن غنام أخذه في الاعتبار، عند تناوله هذا الموضوع، تحديداً.

في المقابل، نجد أنّ كتاب ابن بشر هو تاريخ للدولة، وليس تاريخاً للدعوة. وهو، في هذا، أول كتاب مخصص، بشكل حصري تقريباً، لتاريخ الدولة السعودية، وبشكل خاص، لتاريخ القادة من آل سعود في الدولتين الأولى والثانية. ومن حيث إنه أفرد قسماً خاصاً بما أسماه «السوابق»، أو سلسلة الأحداث التي سبقت ظهور الحركة الوهّابية، يجوز القول إنّ تاريخ ابن بشر، هو بشكل أو بآخر، سجل تاريخي لعملية تشكّل السلطة أو الدولة المركزية، في وسط نجد. ومثلما كان عنوان تاريخ ابن غنّام معبّراً عن مضمونه ووجهته الفكرية، جاء العنوان الذي اختاره ابن بشر لتاريخه عنوان المجد في تاريخ نجد ؛ ليعبر هو الآخر عن مضمون الكتاب ومادته، كتاريخ للدولة قبل أي شيء آخر. والحقيقة، أنّ العنوان الذي اختاره ابن بشر لكتابه، هو، في شكله ومضمونه، عنوان سياسي، وأبعد ما يكون عن المضمون الديني. فكلمة «المجد» في العنوان لا تأتي، هنا، لمجرد استكمال صيغة السجع الواضحة فيه فحسب، بل أراد المؤلّف الإشارة، من خلالها، إلى المجد السياسي الذي وصلَ ذروتَه؛ بقيام الدولة ونجاحها في فرض سلطتها على أغلب أرجاء الجزيرة العربية. يؤكّد ابن بشر هذا الملمح، كأحد الأهداف التي دفعته إلى كتابة تاريخه، وذلك، في مقدمة الجزء الأول من كتابه؛ حيث يقول: «ثم إن نفسي لم تزل تتوق لمعرفة وقائعهم وأحوالهم [قادة الدولة السعودية]، وجيوشهم العرمرمية وقتالهم. فإنهم هم الملوك [لاحظ مفردة الملوك السياسية] الذين حازوا فضايل المفاخر، وذلّ لهيبتهم كل عنيد من باد وحاضر، وملؤوا هذه الجزيرة بإدمان سيف قهرهم، كما ملؤوها بسيل عدلهم وبرهم .... وبطلت في زمانهم جوايز [خوات] الأعراب على الدروب فلم يجسر أحد من سراقهم وفسقتهم فضلاً عن رؤسائهم أن يأخذ عقالاً فما فوقه من الأثمان، فسمّوها الأعراب سنين الكما لأنهم كموا عليهم عن جميع المظالم الصغار والجسام، فلا يلقى بعضهم بعضاً في المفازات المخوفات إلا بالسلام عليكم وعليكم السلام، والرجل يجلس ويأكل مع قاتل أبيه وأخيه كالإخوان، وزالت سنين الجاهلية، وزال البغي والعدوان...»[(61)]، في هذا الاستشهاد يعبّر ابن بشر عن إعجابه بقادة الدولة، والإشادة بنجاحهم في بسط نفوذها على أرجاء الجزيرة العربية. وبما أنّ الأمن هو الوظيفة الأولى للدولة، والمعيار الأهم لمدى سلطتها وهيبتها، يؤكد ابن بشر في مقدّمته، غير مرة، النجاح الباهر للدولة السعودية في نشر الأمن وتثبيته في أنحاء الجزيرة العربية. ومن أبرز معالم ذلك، بحسب ما يقول، إن الدولة حلّت محل القبيلة وما مثّلته من «مظالم وتعديات وخوات»، ونفلات لحالة الأمن، وإنها استبدلت بذلك سلطتها الواسعة ونفوذها على الجميع في سبيل فرض الأمن، ونشر العدل في أرجاء الجزيرة.

والحقيقة أنّ موقف ابن بشر من هذه المسألة طبيعي، ويعبّر عن تجربته هو، باعتباره خَبِر حالة الأمن أيام الدولة الأولى، وعرف ما حصل بعد انهيارها. وربما، بسبب ذلك، عبّر ابن بشر عن تعلّقه بفكرة الدولة، وبالتالي؛ عن إعجابه بقادة هذه الدولة بأشكال عديدة، وعند منعطفات كثيرة خلال صفحات الكتاب. ففي مقدمة الجزء الثاني من الكتاب، يعود المؤلف إلى الفكرة ذاتها عند إعادة تأسيس الدولة الثانية بعد سقوط الأولى على يد الجيش العثماني ـ المصري، حيث يقول: «وتتابعت المحن في تلك الجزيرة نحواً من سبع سنين [بعد سقوط الدولة]... حتى أنعش الله بشبل من أشبال ملوكها [تركي بن عبد الله] وسلاطينها (مرة أخرى لاحظ مفردتي الملوك والسلاطين السياسيتين) فبذل نفسه وجرد سيفه لاجتماعها وتمكين دينها،... وجيش الجيوش ورفع رايات الجهاد... حتى آمنت البلاد، وطابت قلوب العباد، وصار أهل نجد كلهم جماعة، وبايعوه على السمع والطاعة»[(62)]، والذي يهمّنا من ذلك كله، هو أنّ هذا الإعجاب بفكرة الدولة والتعلّق بها، يعود إلى أن نجاحها في بسط سلطتها على قاعدة الدعوة هو الذي هيّأ لأهل نجد، كما يقول ابن بشر، أن «جمعهم الله بعد الفرقة، وأعزهم بعد الذلة، وأغناهم بعد العيلة، فجعلهم إخوانا، فأمنت السبل، وحييت السنن...»[(63)]، وهذا الإعجاب بالدولة السعودية والولاء لها يمثّلان الفكرة المركزية التي يتأسس عليها تاريخ ابن بشر قبل أي شيء آخر.

ومع أنه، بوصفه مؤرخاً، ينتمي إلى مدرسة الحوليات التاريخية نفسها التي ينتمي إليها ابن غنام، ويشترك معه في أن سرده التاريخي للأحداث، يتحرك ضمن إطار الخطاب الديني للدعوة، إلا أنّ عناية ابن بشر بالحدث التاريخي (الحربي بشكل خاص)، وبأخبار قادة الدولة وصفاتهم، وبوفيات علماء نجد، ثمّ عنايته بما أسماه بالسوابق، أو تدوين الأحداث التي وقعت في نجد، خلال السنوات التي سبقت ظهور الحركة الوهابية وقيام الدولة، هي السمة التي تطغى على الكتاب بجزئيه الأول والثاني. وهذا يعكس أن اهتمام ابن بشر، في الكتاب، كان منصباً على الدولة وتاريخها، وليس على موضوع الدعوة كما فعل ابن غنام. يؤيد ذلك قوله، في مقدمة الجزء الأول، مرة أخرى: «ثم إنّي أردت أن أجمع مجموعاً في وقائع آل سعود، وأيامهم وأخبارهم ولا وجدت من يخبرني عنها خبراً مصدقاً، ولا عالماً بها لا يقول إلا حقاً...»[(64)]، في هذا الاستشهاد تحديداً، يكشف ابن بشر أنّ اهتمامه كان يتمحور، بشكل حصري تقريباً، حول «آل سعود»، أو القيادة السياسية للدولة. من هذه الناحية، يختلف ابن بشر، بشكل واضح، عن ابن غنام الذي كان اهتمامه منصباً على الشيخ ودعوته. ومع أنّه لم يشر إلى ذلك في مقدمته، إلا أن الاستشهاد السابق يوحي أن ابن بشر لاحظ أن ابن غنام كان معنياً، في تاريخه، بموضوع الدعوة وصاحبها، وأن تاريخ الدولة وأحداثها لم يلقيا منه العناية التي يستحقانها. من هنا، ربما أراد أن يميّز تاريخه عن تاريخ ابن غنام بأن يكون مناط اهتمامه فيه مختلفاً، ربّما ليسدّ، بذلك، نقصاً تركه تاريخ ابن غنام؛ بسبب تركيزه على دعوة الشيخ، وليس على الدولة.

في هذا السياق، يكون من المهم العودة إلى ملاحظة أنّ ابن بشر لم يكتف بذكر الشرط الثاني فحسب، بل ذكره بتفاصيل انفرد بها وتوضّح طبيعته السياسيه، وتبعاً لذلك، تؤكّد البعد السياسي لاتفاق الدرعية أيضاً. تأكيد ابن بشر هذا الجانب يتّسق، على الأقل، مع حقيقة أنّه كان يكتب تاريخ الدولة في المقام الأول، وليس تاريخ الدعوة. والأرجح أنّ هذا الاتساق حصل بشكل عفوي، يعكس إدراك ابن بشر أنّ لقاء الدرعيّة كان المنطلق الذي على أساسه قامت الدولة. ومن ثَمّ لا بد من رواية ما حصل فيه، بما يتفق مع هذه العلاقة، وكما جاء على لسان المصادر التي توافرت له عن هذا الموضوع. ولعلّه من الواضح أنّ ابن بشر وضع خطة كتابه على هذا الأساس. ويبقى سؤال أخير حول هذه المسألة: هل ابن بشر في روايته لما حصل في لقاء الدرعية، ونظراً إلى أنه كتب تاريخه، بعد سقوط الدولة الأولى، وفي أثناء الدولة الثانية، كان يكتب التاريخ بأثر رجعي؟ بمعنى أنّه قرأ لقاء الدرعية، ليس انطلاقاً من حقائق الحدث، كما حصلت في وقتها، وإنما انطلاقاً مما حصل بعد ذلك، وحتى الزمن الذي عاش فيه ابن بشر. ربما إن التطابق بين رواية ابن بشر للقاء الدرعية، وإيراده للشرط الثاني، وسياق الأحداث اللاحقة، وخاصة قيام الدولة تحت قيادة محمد بن سعود وذريته من بعده، يوحي بذلك. لكن تطابق الرواية مع سياق الأحداث يرجّح مصداقية الرواية وليس العكس. يؤيّد ذلك أنه، على الرغم من الحساسية السياسية وكذلك

الدينية التي ينطوي عليها الشرط الثاني، لم يصدر أيّ اعتراض من أي جهة على إيراد ابن بشر لهذا الشرط، أو التشكيك في صحة ودقة ما ورد فيها، منذ ذلك الحين وحتى الآن. الأمر الذي يعزز أرجحية رواية ابن بشر مقابل رواية ابن غنّام، ويعزز أيضاً فرضية أنّ ابن بشر اعتمد، في إيراده للشرط الثاني، على مصادر، لها حقها من المصداقية. إلى جانب ذلك، ينبغي التذكير مرة أخرى، في السياق نفسه، بأنّ فكرة الشرط الثاني، كانت متداولة إبّان قيام الدولة، كما رأينا في كتاب لمع الشهاب ، وفي رواية المؤلّف المجهول، الأمر الذي يعزّز، مرة أخرى، فرضية أنّ غياب هذا الشرط لدى ابن غنام مرتبط باختيارات المؤلّف وقناعاته، وليس بسبب أنّه لم يتمّ التطرق إليه في لقاء الشيخ مع أمير الدرعية

الفصل الثاني

كيف ظهرت الوهابية؟

مقدمة

بما أنّ الموضوع يفرض إعادة طرح السؤال الأول عن تاريخ الحركة الوهابية وتاريخ الدولة السعودية، كما نراه على الأقل، فإنه يقتضي أن نبدأ معه من أصله ومنشئه، وكما ترويه لنا المصادر المحلية. حيث صار من المعروف، تبعاً لما تقوله هذه المصادر، أنّ الدولة السعودية الأولى قامت على أساس من الاتفاق الشهير الذي تمّ بين محمد بن سعود، أمير الدرعية، وبين الشيخ محمد بن عبد الوهاب، وذلك في العام 1157هـ/1745م[(65)]، وهو الاتفاق الذي أصبح يعرف لاحقاً بـ «وثيقة الدرعية». وأنا أستخدم كلمة «وثيقة» هنا على سبيل المجاز، لأن الاتفاق في الحقيقة لم يدون كتابياً[(66)]. المهم أنه ابتداءً من ذلك التاريخ وحتى الآن يمتدّ عمر الدولة السعودية، كما أشرت، مع الانقطاعين اللذين عرفتهما في القرن 13هـ/19م، لمئتين وست وسبعين سنة وفقاً لحساب التاريخ الهجري الذي تأخذ به الدولة الآن، أو مئتين وثمان وستين سنة وفقاً لحساب التاريخ الميلادي. وهذه فترة زمنية طويلة غنية بما شهدته من أحداث، وبما تمخضت عنه من تحولات اجتماعية وسياسية كبيرة. وبمقارنة ذلك مع ما كتب من تاريخ هذه الدولة وما كتب عن تاريخها من دراسات وأبحاث نجد أنه لا يزال أقل بكثير مما يكتنزه عمرها الزمني. وإذا أخذنا في الاعتبار أن تاريخ الدولة السعودية هو في مبتدئه وفي منتهاه جزء لا يتجزأ من التاريخ الاجتماعي والسياسي للجزيرة العربية، وبشكل خاص تاريخ الجزء الأوسط منها (نجد) حيث ولدت هذه الدولة، تتضح بدرجة يصعب تبريرها ضآلة العلاقة بين التاريخين من الناحيتين الاجتماعية والسياسية. لا أقصد بذلك حجم ما يحتوي عليه تاريخ الدولة من معلومات وأحداث وأفراد أو جماعات وأماكن وأفكار كان لها دور مهم يستحق التسجيل، ولو أنّ هذا لا يزال بالمقاييس الحديثة أقل من المتوقَّع بكثير. من المستحيل تقريباً أن يستوفي التاريخ المكتوب أدوار الأفراد كلهم، وكل تفاصيل ما حصل من أحداث ونشأ من علاقات ومصالح واستقام من مؤسسات. لكن حتى بهذا المعنى، يظل ما كتب عن تاريخ الدولة السعودية، خاصة عن مرحلتها الأولى، يعاني نقصاً معلوماتياً كبيراً، ومن أوجه عديدة.

التاريخ الاقتصادي، مثلاً، لمرحلة ما قبل الدولة وما بعد قيامها، خاصة النشاط التجاري الداخلي والإقليمي والغنائم والزكوات وملكيّة العقارات وتداولها، والإنتاج الزراعي، وغير ذلك، لا يزال غير معروف عنه إلا النزر اليسير. ربما أن الموضوعات أو المجالات الأخرى أفضل حالاً، مثل التاريخ الثقافي بما في ذلك القيم والعادات المتعلّقة بالمعتقدات الدينية والعبادات والعلاقات الاجتماعية والمتعلّقة كذلك بالملبس والمأكل والزواج والترفيه، إلى جانب النواحي الفنية مثل: الشعر والغناء والرقص والقصص. لكن حتى هذه لا تزال تعاني قصوراً كبيراً أيضاً. ما هو متوفر عن أحد هذه الجوانب أكثر مما هو متوفر عن غيره، لكن ليس بالحجم الذي يقلّل من حقيقة أن معلوماتنا عن تلك المرحلة بشكل عام تظلّ محدودة بشكل كبير بسبب قلّة المصادر، وقلّة الدراسات المعنيّة بتلك المرحلة من تاريخ الدولة. هناك جانب مهم من هذا التاريخ حظي بشيء من الاهتمام والتسجيل، وهو حركة القبائل المستمرة، وتحديداً هجراتها واستقرارها. لكن حتى هذا لا يزال في حاجة ماسة إلى جهود أكبر، ومناهج تاريخية واجتماعية أحدث لتقصّي كل ما هو متوفر عنها في المصادر المحلية وغير المحلّية، وذلك لمعرفة طبيعة هذه الهجرات ومواقيتها واتجاهاتها، وكل ما يتعلق بها من تفاصيل قدر الإمكان. لا تنبع أهمية ذلك من مجرد التوثيق لحقبة تاريخية مهمة فحسب، بل من العلاقة الوثيقة بين ظاهرة هجرات القبائل واستقرارها، التي عرفت بها الجزيرة العربية لقرون خلت، وبين نشوء المدن والحواضر في نجد وبقية أنحاء الجزيرة، ثم قيام الدولة بعد ذلك، وهذا ما تحاول هذه الدراسة المساهمة فيه.

إلى جانب النقص المعلوماتي، هناك معلم آخر وأكثر خطورة، وهو مركز اهتمامنا، هو القصور المنهجي الذي تعانيه أغلب الأبحاث

في تاريخ الحركة الوهابية، وتبعاً لذلك، تاريخ الدولة السعودية في مرحلتها الأولى. وتتمثّل خطورة هذا المنهج في الفرضية التي يُستند إليها في تفسير ظهور الحركة ونشأة الدولة، واعتبار أنّ هذه الفرضية هي حجر الزاوية لفهم تاريخ الحركة والدولة معاً. تقول هذه الفرضية أنّ ظهور الحركة يعود بشكل أساس، وقبل أيّ عامل آخر، إلى تفشّي الشرك بأنواعه ودرجاته كلها في نجد طوال المدة التي سبقت ولادة الوهابية. وهذا الأمر يحتاج منا إلى بعض التوقف عنده لمراجعته والتفكير في ماهيته. فالأخذ بالظاهرة الدينية للشرك على أنها العامل الأهم لتفسير حدث كان بمثابة المقدّمة لنشأة دولة بحجم الدولة السعودية وأهميتها، ينتهي في الأخير إلى إخضاع التاريخ السياسي لتفسير ديني صرف. وعدا أنّ هذا يفسر حدثاً تاريخياً كبيراً بعامل محدود وأقل شأناً، إلا أنه يعاني إشكاليةً أكبر، وهي أنّ مثل هذا التفسير يستبعد الجانبين الاجتماعي والسياسي لتاريخ الوهابية أو على الأقل يهمشهما، وتبعاً لذلك تاريخ الدولة. ونتيجة لهذا الاستبعاد تصبح العلاقة بين تاريخي الدين والدولة علاقة معكوسة، أو عكس ما هي عليه في الواقع. وذلك لأنّ تاريخ الدين في هذا التفسير يتحوّل ليصبح هو الإطار الأشمل، ومن ثَمّ بدلاً من أن تكون الوهابية جزءاً من حركة المجتمع ومن عملية تشكّل الدولة تصبح الدولة بتاريخها جزءاً من تاريخ ديني هو الذي أفرز الحركة بمعزل عن العوامل الأخرى كلها المحيطة به. وهذا على الرغم من أنّه من الحقائق المسلّم بها أن الدين جزء من ثقافة المجتمع، وليس العكس، وكذلك تاريخ الحركة جزء من تاريخ المجتمع يؤثر في ما فيه من عوامل وظروف ومعطيات كما يتأثّر بها. وبالتالي فإنّ النظر إلى تاريخي الحركة والدولة على أساس من فرضية الشرك، يقلب الواقع الاجتماعي التاريخي رأساً على عقب؛ حيث يأخذ التاريخ الديني مكان التاريخ السياسي للدولة والمجتمع معاً. وبمقتضى ذلك يصبح التاريخ الديني مستقلاً بذاته، من دون إطار حاكم ينتمي إليه ويتحرك في داخله. لأنه وفقاً لفرضية الشرك، فإنّ تاريخ الدولة يتماهى مع التاريخ الديني الذي هو بطبيعته مثالي طهوري غير خاضع لنواميس الاجتماع والتاريخ وبعيد عن مقتضيات المصالح السياسية وتوازناتها. ومن ثَمّ يحضر في هذه الفرضية تاريخ الدين أو العقيدة ويتراجع تاريخ الدولة، بل لا يكون لتاريخها من معنى إلا بقدر ما تستمدّه وتهتدي به من الدين، ولا يكون لدورها من مبرر إلا عندما يستند إلى الدين أيضاً. وغني عن القول إنّ هذه مجادلة منفصلة عن الواقع وتتصادم مع طبيعة الأشياء، بما في ذلك طبيعتا المجتمع والدولة وطبيعة علاقة الدين بالدولة والمجتمع.

إذا كان هناك ارتباط تاريخي وسياسي وثيق بين قيام الدولة السعودية وظهور الحركة الوهابية في منتصف القرن 12هـ/18م، فإنّ الترجمة المباشرة لذلك هي أنّ هذه العلاقة كانت بين حركة دينية من ناحية ونشأة دولة من ناحية أخرى . وأن ترتبط حركة دينية بنشأة دولة يعني أن بين الاثنين علاقة سببية، وهذه العلاقة تؤكد أن هناك جذراً سياسياً للحركة؛ والدولة هي في أصلها وفصلها مؤسسة اجتماعية سياسية. ومن ثَمّ فالسؤال الذي ينهض مباشرة أمام هذه الملاحظة وينبغي الانطلاق منه هو: أين تكمن جذور كل من الحركة والدولة في هذه الحالة؟ هل تكمن في العوامل والمعطيات الدينية؟ أم السياسية؟ أم في كلتيهما معاً؟ صحيح أنّ الملاحظات الأولية من تاريخ الحركة والدولة تشير إلى قوة العلاقة بينهما ومتانتها، لكنّها تشير إلى ما هو أكثر من ذلك؛ فإذا كانت الدولة السعودية في مرحلتها الأولى هي أول دولة مركزية توحّد أغلب أنحاء الجزيرة العربية بعد دولة الخلافة الراشدة في صدر الإسلام، فإنّ أول من طرح فكرة هذه الدولة لم يكن من بين أمراء المدن المستقلة، ومن بينها الدرعية، المدينة التي ستكون عاصمة الدولة في ما بعد. أول من طرح الفكرة كان الشيخ محمد بن عبد الوهاب، مؤسس الحركة. يضاف إلى ذلك أنّ ظهور الحركة سبق قيام الدولة بما لا يقل عن سبع سنوات[(67)]، وهو ما يؤكد أسبقية الحركة ودورها من الناحية الزمنية بالنسبة إلى قيام الدولة. الملاحظة الأخيرة أن مؤسس الحركة، ابن عبد الوهاب، أدّى دوراً مركزياً في إقامة هذه الدولة. فما الذي تقوله هذه الملاحظات الأولية عن الحركة وجذورها الأولى؟ تقول إن فكرة الدولة جاءت من داخل الفكر الديني ولم تأت من داخل مجتمع النخبة السياسية. هذا لا يعني أنّ أصل الفكرة ديني، وبالتالي لا يعني أن الجذر الأول للوهابية كان جذراً دينياً أيضاً. وإنما يعني إن ما حصل هو انعكاس لحقيقة الواقع الاجتماعي، وهو أنّ النخبة الدينية كانت تمتلك فكراً دينياً، وتستند في ذلك إلى تراث إسلامي عميق تراكم عبر قرون طويلة من الزمن. يحتوي هذا التراث على فكر متنوع وأصيل في مجالات الفقه والسياسة واللغة وعلوم القرآن والتوحيد. وفي المقابل لم تكن النخبة السياسية تمتلك فكراً سياسياً

تستند إليه وتتميز به كما هو حال النخبة الدينية، بل يبدو أن أغلبية هذه النخبة لم تكن تمتلك أكثر من تعليم بدائي بسيط، مع أنّ هذا لا يمنع من امتلاك المهارة والخيال السياسيين. والأهم من ذلك أنّ الخيال السياسي لأمراء المدن كان محدوداً، ولذلك بقيت مصالحهم السياسية محدودة بحدود إمارة المدينة التي يحكمونها. مهما يكن، كانت النخبة السياسية تستند في حكمها للمدينة إلى آليات سلطة تقليدية متوارَثة مستمَدَّة من العائلة والتي ورثت بدورها بعضاً منها عن القبيلة. فرؤساء المدن أو أمراؤها يأتون عادة من عائلات توارثت هذه المكانة، كما سنرى، وأصبح هذا الإرث مصدرَ سلطة بحد ذاته ومعترفاً به اجتماعياً. وأبرز آليات هذه السلطة كانت القوة إلى جانب الأيديولوجيا القبليّة لمجتمع عائلات الحاضرة النجدية. وهذه الأيديولوجيا، المتمثّلة في فكرة النسب والانتماء القبلي هي أساس التراتبية في ذلك المجتمع. وقد ورثها مجتمع الحاضرة من القبيلة بعد أن تصدّعت الأخيرة، وتحوّلت إلى عائلات متناثرة في أنحاء نجد.

من الواضح أنّ الملاحظات السابقة لا تقول إن الوهابية لم تكن حركة دينية، بل على العكس، هي تؤكد ذلك. لكنها تضيف إلى ذلك شيئاً مهماً وهو أولاً أن الوهابية كانت تحمل معها مشروعاً سياسياً. ولهذا لا بد من أنها خضعت للمعطيات والشروط السياسية التي يقتضيها ذلك المشروع. وتقول ثانياً إن الوهابية بظهورها على مسرح الأحداث قبل الدولة وبكون مؤسسها أول من طرح فكرة الدولة وكون دوره، وتبعاً لذلك دور الحركة، كان مركزياً في إقامة الدولة، كل ذلك يشير بوضوح إلى أنّ الوهابية بمثل هذا الدور الذي أدّته كانت جزءاً لا يتجزأ من تاريخ الدولة، وبالتالي من عملية سياسية ـ تاريخية واسعة ومتصلة في وسط الجزيرة العربية (نجد) انتهت بقيام هذه الدولة.

أمام هذه الملاحظات الأولية والاستنتاجات المترتبة عليها، تبرز علامة استفهام كبيرة حول مصداقية فرضية الشرك، خاصة أنها تختزل طبيعة الحركة في جانبها الديني، وتقصر جذورها التاريخية على العوامل الدينية. وفي هذا تجاهل لحقيقة أنّ الدين هو عامل ثقافي في الأخير، ولا يكتسب فعاليته في حركة المجتمع إلا من خلال انتظامه في شبكة العلاقات الاجتماعية والسياسية. وأنه خارج هذه الشبكة لا معنى له أصلاً. وعلى الرغم من ذلك تهيمن هذه الفرضيّة على أغلب الدراسات عن الوهابية وعن الدولة السعودية، وتجعل تاريخ الدولة ليس أكثر من أنه واجهة لتاريخ ديني. وهذا تحديداً ما تنطوي عليه فرضية الشرك، وذلك من حيث إنّها تقصر دور الوهابية حصراً في كونها دعوة إصلاح ديني، جاءت لإصلاح الحالة الدينية والعودة بها إلى جادة العقيدة الصحيحة أو جادة أهل السنة والجماعة، وأن الدولة بهذا المفهوم لم تكن أكثر من أداة لتحقيق هذا الهدف الديني، أي إن الفرضية تلغي في الواقع تاريخ الدولة وفكرتها من أساسها، أو في أقله تحيّد المضمون السياسي لها. لكن فرضية الشرك تنطوي على إشكالية تاريخية أكبر، وهي أنها تجعل تاريخ الدولة ملحقاً بتاريخ الحركة، في حين أن الأمر على العكس من ذلك تماماً. وأصحاب هذه الفرضية يفعلون ذلك استناداً إلى فرضية ظلّت مجرد فرضية مسبقة لم تتحقق لها البرهنة العلمية على مصداقيتها. ولذلك ظل السؤال الذي كان يفترض أن تجيب عنه هذه الفرضية قائماً: هل كان الشرك متفشياً على نطاق واسع في نجد قبل ظهور الوهابية؟ هل كان واقع مجتمع الحاضرة النجدية قبل الوهابية يؤيد هذا الافتراض؟ هذا سؤال مركزي. لأنه إذا كان واقع الحالة الدينية في نجد لا يؤيد ذلك، فإنّ الأساس الذي تستند إليه الفرضية ينهار تماماً، وتصبح فرضية مغلوطة من أساسها.

انطلاقاً من ذلك، يصبح من المبرّر القول إن الكتابة عن ظهور الوهابية وعن نشأة الدولة السعودية وتاريخها لا تزال حاجة علمية وتاريخية ملحة. وهي حاجة تقتضي أولاً، وقبل أي شيء آخر، إعادة النظر في تاريخ الحركة الوهابية كما هو عليه الآن، وتحديداً في العوامل التي يقال إنها كانت وراء ظهورها، وطبيعة الدور الذي اضطلعت به على أساس علاقتها بقيام الدولة. هل كان هذا الدور مجرد دور ديني؟ أو كان دوراً دينياً في إطار سياسي؟ وهذا بدوره يجب أن يفضي إلى إعادة النظر أيضاً في تاريخ الدولة، وما إذا كان الشرك هو العامل الأهم الذي استدعى ظهور الوهابية؟ ومن ثَمّ قيام الدولة؟ هل كانت الحركة جزءاً من تاريخ الدولة، الذي يمثل بدوره امتداداً لتاريخ المجتمع الذي ظهرت فيه الحركة والدولة معاً؟ أم أنّ الأمر كان على العكس من ذلك، بحيث كانت الدولة جزءاً من تاريخ

الحركة؟ ثم ماذا عن مسلّمة أنّ الدولة في جوهرها مؤسسة اجتماعية سياسية؟ ألا يفضي إلحاقها بالتاريخ الديني إلى نزع هذه الطبيعة السياسية عنها، وبالتالي إلغاء تاريخها الاجتماعي والسياسي، لتصبح بعد ذلك شيئاً مغايراً لما هي عليه في حقيقتها؟ ما تضمره هذه الأسئلة هو أن استبعاد الجانب السياسي من تاريخ الوهابية، وتغليب الطابع الديني لهذا التاريخ على حساب الجوانب الأخرى، ثمّ سحب ذلك على تاريخ الدولة وعلى دورها هو نوع من التجديف، لا يصطدم مع المنهج العلمي والمغاير لناموس التاريخ ولطبيعتي الدولة والمجتمع فحسب، بل مع تاريخ الدولة السعودية نفسها منذ بدايته وحتى أيامنا هذه. إن إعادة النظر في تاريخ الوهابية تقتضي إعادته في المنظور الديني الذي هيمن على تفسير تاريخ الحركة، وبالتالي على تاريخ الدولة، خاصة في روايته الرسمية. وهذا تحديداً ما سوف نحاول أن نقوم به في هذا الكتاب.

تضخيم البعد الديني

الوجه الآخر للقصور الذي تعانيه الدراسات عن تاريخ الدولة السعودية، هو هذا الاهتمام المبالغ فيه بالتركيز على الجانب أو البعد الديني، وإقصاء البعدين الاجتماعي والسياسي لتاريخ الدولة، وذلك بهدف تأكيد جذرها الديني الذي يقال إنها انبثقت منه. هناك، كما رأينا، تكامل لا يمكن تفادي ملاحظته بين هذين الإقصائين: إقصاء التاريخ السابق على الحركة والدولة يترك المجال مفتوحاً أمام التركيز على الجانب الديني لتاريخ قيام الدولة. وهذا التركيز يتطلّب بدوره استبعاد التاريخ السابق؛ لأنّه ليس في هذا التاريخ وهذا التركيز ما يفضي مباشرة إلى إقصاء الطبيعة الاجتماعية والسياسية للدولة.

يبدو، وهذا غريب، أن الهدف من الإقصاء المزدوج هو البرهنة على ما ليس في حاجة إلى برهان، وهو الهوية الإسلامية للدولة. فحضور الدين في تاريخ الدولة السعودية باذخ وهو من المسلّمات المجمع عليها. ومجتمع الحاضرة النجدية الذي ولدت فيه الدولة وقبله مجتمع الحجاز، كما بقية مناطق الجزيرة العربية، كل ذلك كان أول مجتمع مُسلم في التاريخ. ثم إن تبني الدولة لدعوة إسلامية هو حقيقة من حقائق تاريخها. تأتي بعد ذلك حقيقة أنّ الدولة السعودية تتّخذ من الشريعة الإسلامية قانوناً أساسياً لها. هذه حقائق تؤكد هوية الدولة، إلا أنها تختلف عن تفسير نشأتها. يبدو أنّ التركيز المبالَغ فيه على البعد الديني المترافق مع تهميش الأبعاد الأخرى لتاريخ الدولة، يفترض أنّ هوية الدولة الإسلامية تقتضي أن تكون جذورها أو أسباب نشأتها ذات طبيعة دينية أيضاً. وهذا افتراض فاسد وذلك لسبب بسيط وهو أنّه يتضمن أنّ التفسير العلمي لنشأة الدولة والبحث عن عوامل غير دينية (اجتماعية وسياسية) وراء نشأتها يتعارض مع دين الدولة، وبالتالي يتعارض مع هويتها. وهذا أمر لا يستقيم لا مع الحقيقة التاريخية لهوية الدولة ولا مع الدين الإسلامي تحديداً ولا مع المنهج العلمي كذلك.

نعود إلى الموضوع لمزيد من التفصيل؛ المقصود بالجذر الديني للدولة هنا هو ما تمت الإشارة إليه من قبل وهو تفشّي الشرك في نجد، والزعم أنّه وصل في القرن 12هـ/18م إلى درجة أصبح عندها المجتمع النجدي على حافة النكوص إلى حالة الجاهلية الأولى. وأول من قال بهذا الرأي كان الشيخ محمد بن عبد الوهاب وقد أفصح عن هذا الرأي منذ الأيام الأولى لدعوته؛ ففي لقائه الأول مع محمد بن سعود خاطب الشيخ أمير الدرعية بقوله: «وأنت ترى نجدا كلها وأقطارها أطبقت على الشرك، والجهل، والفرقة، والإختلاف [الاختلاف]،...»[(68)] كانت هذه أول إشارة أو أنّها على الأقل من بين الإشارات الأولى التي ترد في المصادر، ويؤكّد فيها الشيخ بشكل مباشر أنّ الشرك كان منتشراً في نجد مع بداية دعوته. وكما هو واضح، فإنّ هذه الإشارة تتّسم بالتعميم، وتفتقر إلى أي تفصيل يدعم ما تشير إليه. في بعض رسائله الشخصية يشير الشيخ أكثر من مرة إلى ما يؤكد الشيء نفسه، وبشكل مباشر أيضاً، لكنها إشارات قليلة وتتسم إلى جانب أنها مقتضبة بشيء من الغموض[(69)]. ما عدا ذلك، فالإشارات كلها التي ترد في البعض الآخر من الرسائل يمكن أن يفهم منها أنّ الشرك كان منتشراً في نجد على نطاق واسع، لكنها إشارات غير مباشرة ويمكن أن تُؤَوَّل في اتجاه مختلف[(70)].

وقد كان من الطبيعي أن تبنّى أنصار الدعوة رأي الشيخ، ومن أبرز هؤلاء تلميذه حسين بن غنام الذي كان أول من صاغ التفسير الديني لظهور الحركة الوهابية على شكل علاقة مباشرة بين سبب سابق ونتيجة لاحقة وطبيعية بل ربما حتمية. كما إن ابن غنام كان أول من قدّم شيئاً من التفصيل في الصورة التي رسمها عن الحالة الدينية، وانتشار الشرك في نجد إبان دعوة الشيخ. يقول في ذلك: «كان الناس في زمانه (أي زمان الشيخ) متضمخين بالأرجاس متلطخين بوضر الأنجاس حتى قد انهمكوا في الشرك بعد حلول السنة المطهرة بالأرماس، .... ونبذوا كتاب الله تعالى وراء ظهورهم، .... فعدلوا إلى عبادة الأولياء والصالحين، وخلعوا ربقة التوحيد والدين،... وأقبلوا عليهم (الأولياء) في طلب الحاجات وتفريج الشدايد والكربات، من الأحياء منهم والأموات،...»[(71)] بالنسبة إلى

نجد على وجه التحديد، وفي الفترة نفسها، يقول ابن غنام، «وكان في بلدان نجد من ذلك أمر عظيم، والكل على تلك الأحوال مقيم، وفي ذلك الوادي مسيم حتى جاء الحق وظهر أمر الله وهم كارهون. وقد مضوا قبل بدون نور الصواب يأتون من الشرك بالعجاب،...»[(72)].

وللبرهنة على صحة ما يقوله عن تلك الحالة الدينية يأخذ ابن غنام في تعداد الأمثلة الشركية في نجد، وهي: قبر زيد بن الخطاب في بلدة الجبيلة، وما يقال عن قبور لبعض الصحابة في قريوة في الدرعية، وقبر ضرار بن الأزور في شعيب غبيرا، وفحل النخل في بليدة الفدا، والغار الذي كان في الدرعية، ويقال إن الله فلقه في الجبل لامرأة تسمى بنت الأمير وشجرة الطرفية وأخيراً رجل من الأولياء، يسمى تاج في مدينة الخرج، كان بعض الناس يصرفون إليه النذر والدعاء[(73)]. هذه هي الأمثلة كلها التي يوردها ابن غنام. اللافت أنه لم يأت في هذه القائمة على ذكر «الأولياء» الآخرين الذين وردت أسماؤهم في رسائل الشيخ، مثل: شمسان وحطاب وأولاد إدريس.

أما الرابط الذي يراه ابن غنام بين هذه الحالة الدينية وبين ظهور الحركة الوهابية فيتمثّل في الموقف المبدئي للشيخ وأنه استنكر هذا الواقع وما كان يحفل به من مظاهر الشرك وعدم الالتزام بأساس التوحيد، وبالتالي رأى أن من واجبه العمل على تغييره بما يتّفق مع صحيح العقيدة. يقول ابن غنام إن الشيخ بدأ بعد عودته من رحلاته العلمية «يعلن بالتوحيد ويبديه، وينادي بإبطال دعوة غير الله ويفشيه، .... ويزجر الناس عن الشرك والباطل والفساد حتى رفع الله شأنه فساد. وجد رحمه الله تعالى... في إزالة ما غطا [غطّى] القلوب من رين الشرك،... وكشف الذنوب المظلمة للناس، وإماطة أذى اللبس والإلتباس [الالتباس]...»[(74)] هذه تقريباً، وبشكل مختصر، صورة التفسير الديني كما يراها ابن غنام. ولأنّ الشيخ عاد إلى حريملاء من رحلاته العلمية؛ حيث كان والده يقيم، فإن انطلاق حركته كان من هذه البلدة، وقبل انتقاله إلى العيينة[(75)]. والجدير بالملاحظة هنا أن ابن غنّام لم يشر من بعيد أو قريب إلى أنّ هدف الشيخ من التغيير أو أنّ تطلّعاته الإصلاحية كانت تشتمل على أهداف أو إصلاحات تتجاوز إصلاح الحالة الدينية، وخاصة محاربة الشرك، وإعادة ترميم المفهوم الديني للتوحيد. والأدلة التي يقدّمها ابن غنام لا تؤيد، لا من حيث الحجم ولا من حيث الأهمية، قتامة الصورة التي رسمها في الاستشهادات السابقة.

عندما نأتي إلى ابن بشر، المصدر الثاني لتاريخ الدولة، نجد أنه ينتمي إلى المدرسة التاريخية نفسها التي ينتمي إليها ابن غنام، سواء من ناحية طريقته في رواية الأحداث، وهي طريقة الحوليات، أم من ناحية انتمائه الفكري، من حيث إن روايته للتاريخ تستند إلى رؤية دينية. ومع أنه لم يتناول الحالة الدينية في نجد بالتفصيل الذي قدّمه ابن غنام، وربّما لا يرى صورة تلك الحالة بالسوء الذي كان يراها الأخير، إلا أنّ ابن بشر، وانسجاماً مع منطلقه الفكري، يتبنّى التفسير الديني ذاته الذي يقول به ابن غنام لقيام الدولة[(76)]. وهذا واضح من قوله: «وكان الشرك إذ ذاك (وقت ظهور الشيخ) قد فشى [فشا] في نجد وغيرها، وكثر الإعتقاد [الاعتقاد] في الأشجار والأحجار والقبور، والبناء عليها والتبرك بها، والنذر لها،...»[(77)] لا يخرج كلام ابن بشر هنا عما قاله ابن غنّام حول هذه المسألة. ومع أن كلامه يتسم بنبرة تعميمية مفرطة، إلا أنّه لا يأتي على ذكر أمثلة تجسّد حالة الشرك التي يتحدث عنها، مثل الأمثلة التي ذكرها ابن غنام. لكن ابن بشر يستطرد بعد ذلك فيذكر أمثلة من نوع آخر؛ حيث يقول: «والإستعاذة [الاستعاذة] بالجن والنذر لها، ووضع الطعام وجعله لهم في زوايا البيوت لشفاء مرضاهم ونفعهم، والحلف بغير الله، وغير ذلك من الشرك الأكبر والأصغر»[(78)]. وهذا مما يمكن تسميته بـ «الشرك الثقافي» مقابل «الشرك المؤسساتي»، مثل: المزارات والقباب والأضرحة. ثم يربط ابن بشر بين انتشار الشرك، كما يراه، وبداية دعوة الشيخ، وبما يشبه أن يكون صدى لما قاله ابن غنام حول هذه المسألة تحديداً. يقول ابن بشر «فلمّا تحقق الشيخ رحمه الله معرفة التوحيد، ومعرفة نواقضه، وما وقع فيه كثير من الناس من هذه البدع المضلة، صار ينكر هذه الأشياء..»[(79)] ومثل ابن غنام أيضاً يذكر ابن بشر أن الشيخ بعد عودته إلى حريملاء من رحلاته، البلدة التي انتقل إليها والده من العيينة، أخذ يكثر من الإنكار لما كان عليه الناس من الشرك. لكنه ينفرد عن ابن غنام في إشارته إلى أنّ خلافاً ما حصل بين الشيخ

وأبيه؛ حيث يقول إنه «وقع بينه [الشيخ] وبين أبيه كلام»[(80)]، هكذا من دون تفاصيل. ويفهم من إشارة ابن بشر هذه أن والد الشيخ الذي كان قاضياً معروفاً، كان يختلف مع ابنه لكن من دون أن يوضح طبيعة هذا الاختلاف إن كان مع موقف الشيخ ورؤيته للحالة الدينية التي يقال إنها كانت سائدة أم أنه اختلاف مع أسلوب الشيخ وطريقته في التعامل مع هذه الحالة. مهما يكن، من الواضح أن ابن بشر في ما ذكره عن الشرك وعلاقته بظهور الحركة الوهابية كان مجرد صدى لما قاله ابن غنام، الذي بدوره استند إلى ما كان يقول به الشيخ محمد بن عبد الوهاب. وبالتالي يكون ابن غنام هو أول من وضع أسس ما يمكن أن نطلق عليه «فرضية الشرك»؛ لتفسير ظهور الحركة الوهابية، وتبعاً لذلك تفسير نشأة الدولة السعودية الأولى على هذا الأساس، ثم تبعه في ذلك ابن بشر.

انطلاقاً من ذلك، أصبحت فرضية الشرك هي السائدة في كتابات الوهابيين كلها حول الموضوع، ثمّ تجاوز الأمر إلى أن صارت هذه الفرضية هي التفسير السائد لظهور الحركة الوهابية، ومن ثَمّ لنشأة الدولة السعودية في أغلب الدراسات عن هذا الموضوع. ومع الوقت تحوّلت الفرضية إلى ما يشبه الوصفة الجاهزة لكل من أراد أن يدبّج مقالة أو يكتب بحثاً أو يؤلّف كتاباً عن تاريخ الدولة السعودية. أصبح التفسير الديني ليس فقط هو الأكثر تداولاً في الدراسات كلها تقريباً بل صار هو التفسير الوحيد، وخاصة في الدراسات المحلية. ويبدو أن انتشار هذا التفسير جعل بعضٌ يستسهل الأخذ به من دون توقف أو مراجعة نقدية. فالنظرية موجودة في المصادر الأولية والثانوية، منذ ابن غنّام وحتى الآن، وإن بأشكال وصيغ مختلفة. كل ما يتطلبه الأمر أن يعود الباحث إلى كل تلك المصادر أو بعضها، أو أن يحيل إلى أشهرها عند الحاجة. أضحت مهمة دراسة تاريخ الدولة السعودية وتفسيرها مهمة سهلة، وفي متناول كل من أراد أن يأخذ بها. وهكذا، على مدى أكثر من قرنين ونصف من الزمن استمرّت عملية إعادة إنتاج التفسير نفسه مرة بعد أخرى، من دون تساؤل، ومن دون كلل أو ملل. والغريب، بل الأخطر في الأمر أنّ النتيجة التي ترتبت على ذلك أنّه تمت تنحية التفاسير الأخرى كلها، السياسية والاجتماعية، تقريباً عن اهتمام البحث والدراسة.

عزل الوهابية عن سياقها التاريخي

من أهم وأخطر النتائج التي ترتبت على استبعاد العمقين الاجتماعي والسياسي لتاريخ الحركة لصالح البعد الديني هو استبعاد تاريخ المجتمع السابق عليها. وقد أفضى هذا الاستبعاد المزدوج في أغلب الدراسات التاريخيّة والسياسيّة عن الحركة والدولة، إلى عدم الاهتمام بالعلاقة العضويّة بين تاريخ الدولة السعودية من ناحية، وتاريخ مجتمع الجزيرة العربية السابق عليها، من ناحية أخرى، وبشكل خاص تاريخ نجد. بعبارة أخرى، سهّل هذا الاستبعاد إخراج الوهابية والدولة معاً من السياق التاريخي العام الذي تنتمي إليه السردية التاريخية لكل منهما. والدليل على ذلك أن الاتجاه السائد في هذه الأدبيات، وخاصة الأدبيات المحلية، لا يعير اهتماماً للتاريخ الاجتماعي والسياسي المحلي لما قبل الدولة وعلاقته بظهور الحركة ثم قيام الدولة، مما ترتب عليه ميل متصل إلى فصل غير معلن، لكنّه فصل شبه كامل لتاريخ ما قبل الدولة عن تاريخ الدولة نفسه؛ حيث يبدو كما لو أنه ليس بين الاثنين روابط تفرض الاهتمام بالكشف عن طبيعتها، بل يغيب عن هذه الدراسات حتى مجرد التساؤل عن إن كان ثمة علاقة تاريخية بين نشأة الدولة ومراحل التاريخ السابق لنشأتها تقتضي الاهتمام والبحث، بدلاً من ذلك، جرت العادة في الدراسات كلها تقريباً، وخاصة الحديث منها، أن يكون مبتدأ تاريخ الدولة السعودية حصرياً من اتفاق الدرعية[(81)].

وللدقة والأمانة أيضاً، فإن كثيراً من الدراسات المحلية تتضمّن في بدايتها إشارات مقتضبة إلى الحالة الاجتماعية أو الدينية أو السياسية أو كل ذلك في نجد قبل قيام الدولة، لكن تبقى هذه في الغالب مجرد إشارات عابرة، ولا يُقصد من ورائها الربط مع تاريخ الدولة. بل على العكس هي من الناحية المنهجية إشارة منفصلة عن ذلك التاريخ بل عن بقية الدراسة، ولا تتجاوز كونها مجرد سرد «كرونولوجي» للأحداث من قبيل التنويه بإحاطة المؤلف بالتاريخ السابق على موضوع البحث، وتوفير خلفية تاريخية سريعة للقارئ لما ستتضمنه الدراسة بعد ذلك[(82)]. هذا بالنسبة إلى الدراسات التي تنتمي إلى الحقل التاريخي التي تأخذ بشكل أو آخر منحىً كرونولوجياً علمياً في مقاربتها للموضوع، وهو منهج يؤرّخ للأحداث ويرتّبها، بحسب تاريخ حدوثها لكنّه لا يذهب بعيداً أكثر من ذلك. هناك دراسات أخرى تنطلق من رؤية دينية لتاريخ الدولة السعودية، ومن ثَمّ فهي تختلف عن ذلك من حيث إنها تحاول الاهتمام بالتاريخ السابق على الدولة، لكنّه، كما رأينا، اهتمام لا يتجاوز حدود الحالة الدينية التي يختزلها عادة في ما يسمّى بظاهرة الشرك وأنّها كانت متفشيةً في نجد قبل ظهور الحركة. وما يعيب هذه الدراسات من الناحية العلمية أن اهتمامها الكبير والحصري بالحالة الدينية لا يستند إلى جهد بحثي واستقصاء معلوماتي من المصادر التاريخيّة، لتوثيق المؤشرات الدالة على وجود الشرك وعلى مدى تفشّيه في المجتمع. بدلاً من ذلك تأخذ فرضيّة الشرك في هذه الدراسات شكل الافتراض المسبق الذي لا يستند إلى معلومة دقيقة وذات مصداقية، تبرّر الاعتماد عليها كأساس للتحليل والاستنتاج بأنّ المجتمع النجدي كان قد انتكس بالفعل قبل الدعوة إلى ما يشبه حالة الجاهلية الأولى، وهي بذلك لا تعدو عن كونها فرضية أيديولوجية وليست فرضية علميّة. من أهم صفات الفرضية العلمية أنها لا بد من أن تكون قابلة للنفي أو الإثبات، والأكثر من ذلك أنه يتمّ تقديم هذه النتيجة بمعزل عن ما يحيط بها من عوامل ومعطيات أخرى غير دينية، وبالتالي غالباً ما تأخذ هذه الفرضية صيغة التضخيم والتعميم الإنشائي. وعلى هذا الأساس يتمّ الربط في كثير من الدراسات ذات المنحى الديني بين تلك الخلفية الدينية المفترضة وظهور الحركة الوهابية ثمّ قيام الدولة. بعبارة أخرى، فوق أنّ هذه الدراسات لا ترى في التاريخ السابق على الدولة إلا الحالة الدينية، إلا أنها تفترض هذه الحالة مسبقاً من دون أن تخضعها للدراسة، والتدقيق العلمي بغرض البرهنة ليس فقط على وجودها، وإنما على ما هو أكثر من ذلك، وهو أنّ الشرك كان بالفعل يمثّل ظاهرة متفشية لا يمكن تجاهل تأثيرها في تحوّل سياسي بمثل ظهور الحركة الوهابية وحجمها. وعوضاً عن ذلك، تتعامل هذه الدراسات مع الحالة الدينية بمعزل عن إطارها الاجتماعي والثقافي، وما كان يخضع له من ظروف اجتماعية وسياسية وتاريخية أخرى. وبسبب من اعتمادها على هذه النظرة الأحادية للتاريخ وعلى فرضية أيديولوجية مسبقة، فقد انتهى الأمر بهذا النوع من الدراسات إلى أنها عملياً تتجاهل

التاريخ المحلي السابق على الدولة.

ومع أنّ الأخذ بفرضية الشرك، وبعزل الوهابية عن سياقها التاريخي، هو سمة مشتركة بين الدراسات التاريخية ذات المنحى العلمي، وتلك التي تأخذ منحىً دينياً، إلا أنّ ما يميّز الأخيرة، كما أشرت، أنّ الرابط المنهجي الذي تقيمه بين الشرك وظهور الحركة هو رابط افتراضي، وعلى أساس ديني محض. ومن ثَمّ إذا كان موقف أصحاب هذه الدراسات صادراً عن رؤية دينية ملتبسة أحياناً برؤية سياسة، وإن مضمرة، فإنّ موقف أصحاب الدراسات ذات المنحى العلمي، صادر عن نوع من التساهل أو الالتباس المنهجي الذي بمقتضاه يتمّ أخذ الأحداث والأفكار اعتماداً على تجلّياتها المباشرة، ومن دون اعتبار لتداخلها مع أحداث وأفكار أخرى، ومن ثَمّ لدلالات أبعد ممّا تفصح عنه تجلّياتها المباشرة. وفي الأحوال كلها فقد ترتّب على ذلك كله أن أصبحت الدولة، وقبلها الحركة، وفقاً لهذه الرؤية معزولة عن سياقها التاريخي، وتبدو كما لو أنها من دون عمق تاريخي تستند إليه، وصار تاريخها يبدو أيضاً كما لو أنه تاريخ مبتور، وليس له أصول اجتماعية وسياسية يمثل الامتداد الطبيعي لها.

وقد كان من الطبيعي أن أفضى تجاهل التاريخ، السابق على الحركة، إلى أن اتفاق الدرعية الذي وضع حجر الأساس للدولة السعودية الأولى، صار هو مبتدأ تاريخ الدولة، له ما بعده لكن ليس له ما قبله. ومن هذه الزاوية، تحوّل اتفاق الدرعية إلى حدث معزول عما سبقه ويؤسس لما بعده: حدث قائم بذاته ولذاته ولا علاقة له بما سبقه من أحداث وتطوّرات تاريخية إلا من ناحية تدهور الحالة الدينية أو تفشي الشرك الذي استدعى قيام الدعوة لإخراج المجتمع من تلك الحالة. وبناء على ذلك، اقتصرت علاقة اتفاق الدرعية بما سبقه من تاريخ على أنّه كان نتيجة مباشرة واستجابة طبيعية لتدهور الحالة الدينية. لم يكن في ماضي مجتمع الحاضرة النجدية، من هذه الزاوية، ما يربطه بحاضره إبان ظهور الحركة إلا الشرك، وكل ما عدا ذلك ليس بذي أهمية أو صلة. الشرك وحده هو ما يستحق أن يكون موضوعاً للبحث والدراسة.

لعلّه من الواضح أن مقاربة تاريخ الحركة وتاريخ الدولة على هذا النحو يترتب عليه بالضرورة استبعاد الجانبين الاجتماعي والسياسي من تاريخ الحركة والدولة معاً. والهدف من ذلك هو إبراز البعد الديني لظهور الحركة وقيام الدولة وتركيز الاهتمام على هذا البعد من دون سواه. ومن الواضح أيضاً أنّ الدافع الأهمّ لهذا التركيز هو تأكيد الشرعية الدينية للدولة المتصل، وجعل هذه الشرعية في موقع المركز من وعي الناس واهتمامهم. ولا أحد يشك في أنّ شرعية الدولة أمر مهم واستراتيجي، إلا أنّ حصرها في البعد الديني يكون على حساب المكوّنات الأخرى للشرعية، وعلى حساب تاريخ الدولة نفسها، وعلى حساب طبيعتها أيضاً، فهذا التركيز يختزل تاريخ الدولة في البعد الديني، وهو ينطلق في ذلك من فهم مغلوط لمعنى ودلالة أن فكرة الدولة جاءت كما ذكرنا من داخل الخطاب الديني؛ لأنّه من أهم مترتبات هذا الاختزال أنه يؤدي إلى استبعاد ثالث، وهو استبعاد البعد السياسي للدولة ولتاريخها.

والحقيقة أنّ تاريخ الدولة، أي دولة، لا يبدأ من لحظة قيامها، بل هو تاريخ ما قبل بدايتها وما بعدها. وفي لبّ ذلك كله توجد العملية والمصالح والقوى السياسية والصراع السياسي وما يحيط بهذه العمليات من عوامل ومعطيات غير سياسية أيضاً. قد يتساءل بعضهم: وأين يقع الدين من ذلك كله؟ عندما يدخل الدين في إطار الدولة يصبح جزءاً من العملية السياسية، بغض النظر عن كيفية هذا الدخول والهدف منه. من هنا يبدو استبعاد السياسي من تاريخ الدولة وقبل ذلك من تاريخ الحركة، هو استبعاد متكلّف ومصطنع، وبالتالي غير مبرّر، لأنّه يقلب المشهد ويقلب الواقع رأساً على عقب. فمن دون الطبيعة والتاريخ السياسيين لا تفقد الدولة طبيعتها فحسب، بل تفقد وجودها. ويصح هذا في حالة الدولة السعودية تحديداً لأنّها ليست الآن، ولم تكن من قبل دولة دينية. وبالتالي لا بد من أنّ هناك أسباباً ومبررات لهذا الاستبعاد لا علاقة لها بحقيقة تاريخ الدولة ولا بطبيعتها، وإنما بفكرة استبعاد السياسي كهدف سياسي بحدّ ذاته. ومن ثَمّ قد يبطن هذا الاستبعاد هدفاً سياسياً غير معلن، فربما أنّ الهدف منه ليس الاستبعاد تماماً، لأنه غير ممكن وإنما محاولة حصر الاهتمام

بالشأن السياسي ضمن دائرة النخبة السياسية، وذلك لحماية ثقافة المجتمع والإبقاء عليها غير مسيسة. وربما أن الهدف من ذلك ألا تنشأ مساحة داخل المجال العام تطرح فيها الخلافات والصراعات السياسية للنخبة، بينما المطلوب هو أن تظهر هذه النخبة بصورة أخلاقية لا مساحة فيها للخلافات والتنافسات السياسية. والغريب إذا صح هذا أنه لا مبرر له ولا أساس يمكنه الاستناد إليه. فوجود الخلافات والصراعات السياسية بحدّ ذاتها لا يؤثر سلباً في النخبة السياسية ولا يقدح في طبيعة الدولة وشرعيتها، لأنّ ذلك كله من طبائع الأمور المسلّم بها. وما يمكن أن يؤثر سلباً في سمعة النخبة وفي شرعية الدولة، ليس وجود الخلاف والتنافس السياسي، وإنما الكيفية التي يدار بها هذا الخلاف وذلك التنافس. والمثال النموذجي من تاريخ الدولة السعودية هو ما حصل للدولة في مرحلتها الثانية؛ حيث كان هناك تنافس وصراع على الحكم بين الأخوين عبد الله وسعود، ابني فيصل بن تركي، وفي الأصل كان التنافس بين هذين الأخوين طبيعياً لكنّ الطريقة التي أدير بها هي التي انتهت به إلى التحوّل إلى صراع عسكري مدمر، انتهى في الأخير بسقوط الدولة.

في التجربة الإسلامية في صدر الإسلام هناك نموذج آخر يكشف كيف أن الطبيعة البشرية مجبولة على التنافس، وأحياناً على الصراع. وقد انتهى هذا النموذج الإسلامي إلى عكس ما انتهى إليه نموذج الدولة السعودية الثانية. فبعد وفاة الخليفة الراشد الثاني، عمر بن الخطاب، على إثر الطعنة التي تعرض لها، بدأت جماعة الشورى التي شكّلها بالعمل لاختيار الخليفة الثالث. ليس هنا مجال للدخول في تفاصيل الكيفية التي تشكلت بها الجماعة، ولا الطريقة التي اتبعتها في الاختيار. لكن لإيضاح كيف أن التنافس والصراع من بدهيات العمل السياسي ومكون طبيعي لهذا المجال. يكفي الاستشهاد هنا ببعض الصور التي نقلها الطبري عن ذلك المشهد السياسي في المدينة المنورة، في ذلك الزمن البعيد. يقول بعد أن اختار عمر جماعة الستة الموكول إليهم اختيار الخليفة قال العبّاس لعلي بن أبي طالب «لا تدخل معهم. قال: أكره الخلاف. قال: إذاً ترى ما تكره»[(83)]. بعد ذلك قال علي للعباس في أعقاب اجتماع جماعة الشورى مع عمر: «عدلت (بفتح العين والدال واللام) عنا». فسأله العباس «وما علمك؟»، فقال علي «قرن بي عثمان، وقال (أي عمر) كونوا مع الأكثر. فإن رضي رجلان رجلا، ورجلان رجلا فكونوا مع الذين فيهم عبد الرحمن بن عوف». ثم علّق علي على ذلك بقوله «فسعد (ابن أبي وقاص) لا يخالف ابن عمه عبد الرحمن، وعبد الرحمن صهر عثمان، لا يختلفون، فيوليها عبد الرحمن عثمان، أو يوليها عثمان عبد الرحمن، فلو كان الآخران معي لم ينفعاني.... فقال له العباس: لم أرفعك في شيء إلا رجعت إلي مستأخراً بما أكره. أشرت عليك عند وفاة رسول الله صلى الله عليه وسلم أن تسأله فيمن هذا الأمر (خلافة الرسول في الحكم)، فأبيت. وأشرت عليك بعد وفاته أن تعاجل الأمر، فأبيت. وأشرت عليك حين سماك عمر في الشورى ألا تدخل معهم، فأبيت. احفظ عني واحدة؛ كلما عرض عليك القوم فقل لا، إلا أن يولوك. واحذر هؤلاء الرهط، فإنهم لا يبرحون يدفعوننا عن هذا الأمر حتى يقوم لنا به غيرنا». موقف العبّاس هنا واضح، وهو أنّ مركز الخلافة من حق آل البيت، ولذلك كان، بحسب الطبري، يلحّ على علي بمقاطعة العملية السياسية برمتها، إلا إذا سلّم له الآخرون بحقه في تولّي الخلافة.

ثمّ يضيف الطبري «فلما مات عمر وأخرجت جنازته تصدّى علي وعثمان، أيّهما يصلي عليه. فقال عبد الرحمن: كلاكما يحب الإمرة، لستما من هذا في شيء.. هذا إلى صهيب (الرومي)، استخلفه عمر، يصلي بالناس ثلاثا حتى يجتمع الناس على إمام». ولما اجتمع أهل الشورى «جاء عمرو بن العاص والمغيرة بن شعبة فجلسا بالباب، فحصبهما سعد وأقامهما، وقال:تريدان أن تقولا حضرنا وكنا في أهل الشورى. فتنافس القوم في الأمر، وكثر بينهم الكلام»[(84)]. وعندما سأل عبد الرحمن بن عوف مَن من أهل الشورى يتخلّى عن حقّه في الخلافة ليتولى إدارة الاجتماع، صمت الجميع، ما يدل على تمسك كل واحد منهم بحقه. فتخلّى عبد الرحمن عن حقه، وطلب موافقة بقية الأعضاء على أن يتولى هو اختيار الخليفة. فقال القوم، بحسب الطبري، «قد رضينا، وعلي ساكت». فسأله عبد الرحمن «ما تقول يا أبا الحسن؟ قال: أعطني موثقا لتؤثرن الحق ولا تتبع الهوى، ولا تخص ذا رحم، ولا تألوا الأمة»[(85)].

هذه الصورة التي رسمها الطبري عن الطبقة الأولى من الصحابة، ومواقفهم من مسألة تولّي الحكم، ومواقف بعضهم من بعض حيال

هذه المسألة الحساسة، هي صورة عن مشهد سياسي قبل أي شيء آخر، مشهد ينبض بالحيوية، وروح التنافس بين هؤلاء الذين قال الرسول (ص) عن عصرهم إنه أفضل العصور من ناحية تمسّك أهله بأهداب الدين وقيمه وأحكامه. ومع ذلك لم يؤثر تنافسهم على الحكم في منزلتهم الدينية. فهذا علي بن أبي طالب يبدي كل الحرص على أن تكون الخلافة من حظه بعد عمر. وهؤلاء جماعة الشورى تنافسوا حول الحكم وكثر بينهم الكلام في أول اجتماع لهم. وما عدا عبد الرحمن بن عوف، تمسّك كل واحد منهم بحقه في الخلافة، ورفض التخلّي عن هذا الحق من أجل التفرّغ والحياد في إدارة الاجتماع. وقبل ذلك تنافس عثمان وعلي حول من يصلّي على عمر، فمنعهما عبد الرحمن من ذلك، لأن هذا كان من حق صهيب. وهذه صورة طبيعية لأناس كانوا يتصرفون بدوافع طبيعية. كانوا صحابة، لكنّهم كانوا بشراً أيضاً تجري عليهم طباع البشر مثل غيرهم من الناس.

وبالعودة إلى موضوعنا يبدو أنّ المنشأ الأول والأهم الذي سهل عملية استبعاد البعد السياسي، يكمن في ارتباط الدين بالدولة في التجربة السعودية منذ بداياتها الأولى. والذي يبدو كذلك من هذه الزاوية، أن تسليط الضوء على الجانب السياسي لحدث ظهور الوهابية، ينظَر إليه على أنه سيكون على حساب الجانبين الأخلاقي والديني للحركة والدولة معاً. لم ينتبه أحد ممن يتبنّى هذه النظرة إلى أنّها تفصل الدين عن السياسة في أحسن الأحوال، وفي أسوئها تجعل الدين جوهرَ الدولة وليس السياسة. والمبرّر الأقرب لمثل هذا الافتراض، في حالة الدولة بشكل خاص، أنّ الجانب الديني يمثّل ركيزة أساسية في أيديولوجيتها، وأنها قامت على هذه الركيزة من الأساس. وبالتالي فالمطلوب التركيز على هذا البعد الأيديولوجي وجعله في بؤرة الاهتمام، وتهميش البعد السياسي وما يرتبط به من مصالح عن هذه الدائرة حتى لا يأخذ من نصيب البعد الأيديولوجي. وهذا منحى من يريد أن يستحوذ على السياسي بمصالحه وآلياته، ويترك للناس التلهي بالأيديولوجيا بدلاً من الانشغال بالسياسة. يتضافر مع هذا موقف النخبة الدينية التي تريد أن تبدو بعيدة عن السياسة ومصالحها حتى لا ينخدش موقفها الأخلاقي، وفي الوقت نفسه تريد أن تنأى بنفسها عن السياسة تفادياً لإمكانية ما تسمّيه الفتنة. هناك احتمال آخر، وهو أنّ منشأ الاستبعاد يعود إلى طبيعة المجتمع الذي ظهرت فيه الحركة؛ حيث إنه حصل أول ما حصل منذ بدايات الحركة والدولة، وتلك مرحلة تاريخية تميّزت فيها ثقافة المجتمع بأنها لم تكن مسيّسة. وقد تنطبق صفة عدم التسييس على عامة الناس، وأغلبهم من الأميين، لكنّها لا تنطبق بدرجة كبيرة على النخبة الدينية أقلّه على بعض منها. والدليل أنّ العلماء كانوا دائماً جزءاً من الصراع. وكما هو واضح، لا ينطبق عدم التسييس على النخبة السياسية أبداً.

وسوف نرى أن استبعاد الاجتماعي والسياسي وقد بدأ مع مؤسس الوهابية، الشيخ محمد بن عبد الوهاب، ثمّ أول مؤرّخيْن وهابيّيْن، هما حسين بن غنام وعثمان بن بشر، كان طبيعياً وسلساً، وبالتالي لم يكن مصدراً للاختلاف والجدل آنذاك. على هذا المستوى يكون الاستبعاد قد بدأ واستمر لعوامل ومبرّرات اجتماعية وسياسية، لأنه تم على يد إما أطراف ذات علاقة مباشرة بالحدث، أو أطراف علاقتها بالحدث غير مباشرة. لكن هذا النهج استمر منذ ذلك الحين وإلى الآن، ليس على أساس من مبررات علمية أو مسوغات تاريخية، وإنما على الأرجح لأسباب دينية وسياسية، وهو ما يستدعي مراجعة الأمر من خلال إخضاع فرضية الشرك للنقد والتحليل. وذلك لكشف خطل وخطورة فصل تاريخ الوهابية، وتبعاً لذلك تاريخ الدولة عن التاريخ السابق عليهما، أو إخراجهما من سياقهما التاريخي.

هناك ما قبل اتفاق الدرعية

كان اتفاق الدرعية الخطوة الأولى على طريق تجسّد فكرة الدولة وتحوّلها إلى مؤسّسة على أرض الواقع، وبالتالي كان لحظة مفصلية من حيث إنه دشّن من جديد مرحلة الدولة المركزية في تاريخ الجزيرة، منذ انتقال دولة الخلافة إلى خارجها قبل أكثر من أحد عشر قرناً. لكن في ضوء هذا الفاصل الزمني الطويل، ليس من المتصوّر أبداً أن اتفاق الدرعيّة كان خطوةً معزولة أو بداية مفاجأة مبتورة، بقدر ما أنه كان نقطة تحوّل مفصليّة، وجزءاً من سيرورة تاريخية متواصلة. وعندما ننظر إلى اتفاق الدرعية في ضوء ما ترتّب عليه لاحقاً، وحتى الآن، يتضح لنا أنه كان في وقته مرحلة متقدّمة وامتداداً لتاريخ تعود بداياته إلى ما قبل الاتفاق بكثير. وذلك لأنه قبل أن تتجسّد الدولة وتصبح مؤسسة على أرض الواقع، كان لا بد أولاً من أن يبدأ مفهوم هذه الدولة بالتشكّل والتبلور، وأن تبدأ عناصر هذا المفهوم، من علاقات ومصالح ومؤسّسات وآليات وقيم وتصوّرات، مشفوعة بمستنداته الاجتماعية والثقافية والسياسية، بالظهور في ثقافة المجتمع وفي نظامه القيمي، ومن ثَمّ في حياة الناس، وإن بصيغ أولية على الأقل. وبالعودة إلى الوراء تاريخياً، إلى ما قبل اتفاق الدرعية، وقياساً على ما حصل بعده، سوف يبدو أن الاتفاق كان الذروة التي وصلت إليها عملية تشكّل الدولة هذه في ذلك الوقت.

والسؤال في هذه الحالة: من أين يمكن أن تكون قد بدأت هذه العملية؟ والإجابة الوحيدة التي يقدّمها تاريخ الجزيرة العربية هي حركة القبائل المتصلة من دون توقف: حركة الهجرة والاستقرار، ثم الهجرة فالاستقرار مرة أخرى، والحروب والغزوات والتحالفات وصدام القبائل مع الدول (داخل الجزيرة وخارجها) أو العمل لصالحها. وخلال ذلك كانت تنشأ مستقرات قبلية وحواضر ومدن تتعرض بفعل عوارض العملية ذاتها للدمار والخراب، لتنشأ مرة أخرى، حتى بعض الدول كانت تقوم ثمّ تنهار. كانت هجرات القبائل واستقرارها ظاهرة مستمرة ومركبة عرفت بها الجزيرة العربية عبر تاريخها، وبالتالي كانت السياق الاجتماعي والسياسي الذي أطّر عملية تشكّل مفهوم الدولة خاصة في وسط الجزيرة العربية، ومصدر طاقة لها لا ينضب. وإذ إن هذه الظاهرة استمرت لقرون طويلة، فقد ترتّب عليها آثار اجتماعية وديمغرافية وسياسية بعيدة الأثر. وكان ظهور الوهابية هو أحد إفرازات هذه العملية، كما سنرى. ومن ثَمّ عندما نصل إلى اتفاق الدرعية نكون أمام حصيلة تراكم اجتماعي وتاريخي لقرون طويلة، تراكم لا يجوز بأي حال تجاهله، والتقليل من شأن آثاره الاجتماعية والسياسية، هكذا لصالح فرضية أيديولوجية ليس لها سند اجتماعي أو تاريخي. فبمقارنة ما حصل خلال التاريخ الذي سبق الاتفاق، مع ما حصل بعده، يتضح أن اتفاق الدرعية كان بداية تاريخيّة جديدة، إلا أنّه كان في الوقت نفسه استئنافاً جديداً لتاريخ متصل. وإذا كان الأمر كذلك، فإنّه لا مناص من محاولة اكتشاف الرابط بين الاتفاق وما سبقه من أحداث وتطورات وتحولات.

ما هو هذا التاريخ في منطقة نجد تحديداً والسابق على اتفاق الدرعية؟ إنه نفسه، تاريخ قبائل كانت في حالة مستمرّة من الظعن وتاريخ استقرار وهجرات لا تتوقف. وهو إلى جانب ذلك تاريخ طرق تجارة وحروب وغزوات وتاريخ مدن أو بلدات تنهض فتنهار ثمّ تنهض مرة أخرى. ذلك كله كان سيرورة اجتماعية، أخذت مجراها في تاريخ الجزيرة ما بين اتفاق الدرعية في منتصف القرن 12هـ/18م وسقوط دولة بني الأخيضر في القرن 5هـ/11م، كما يقول المؤرخون، هناك مساحة زمنية تمتدّ إلى حوالى سبعة قرون. ما الذي حصل خلال هذا الفاصل الزمني الطويل؟ هل كان له علاقة ما بما أصبحت عليه حواضر نجد بعد ذلك، وهي الحواضر التي ظهرت فيها الوهابية؟ هل يجوز شطب ذلك كله من تاريخ الحركة وتاريخ الدولة لمجرد أنّ المعلومات المتوافرة عن تلك الفترة الزمنية الطويلة شحيحة بكل المقاييس؟ تقول المصادر المحلية إن بداية القرن 8هـ/14م شهدت موجة إعمار جديدة للمدن في نجد. والمعطيات المتوافرة عنها تؤكد أنها تختلف في تكوينها عن المدن التي سبقتها في النشوء قبل ذلك بكثير. وأبرز ما يميّز هذه المدن أنّ كل واحدة منها كانت كياناً سياسياً مستقلاً والحركة الوهابية ظهرت في هذه البيئة الحضرية الجديدة بعد نشأتها بأربعة قرون. وهذه ملاحظة مهمة في ما يتعلق بالوهابية ودورها. ما هي الدلالة السياسية لنشأة هذه المدن بالنسبة إلى عملية تشكّل مفهوم الدولة؟ وما هي أهمية الفرق بين حواضر ما قبل القرن 8هـ/14م وما بعده؟ وماذا يقول هذا الفرق عن طبيعة الحركة ودورها؟ وأين يقع اتفاق الدرعية في هذا السياق؟

إن استبعاد التاريخ السابق أو التقليل من أهميته لصالح مجادلة تدهور الحالة الدينية يعبّر عن رؤية اختزالية متطرفة، تتجافى تماماً مع المنطق العلمي، وفوق ذلك لا تتفق لا مع تاريخ الجزيرة العربية ولا مع تاريخ الدولة التي هي محل الدراسة والتفسير. ربما إن اتفاق الدرعية كان استجابة أو تداخلاً لأحداث وتطوّرات تاريخية أخرى غير الحالة الدينية، وبالتالي نتيجة لسياق تاريخي فيه من الفسحة ما يجعله يتسع لما هو أخطر وأكثر أهمية من هذه الحالة، وتحديداً حالة الشرك.

كانت هجرات القبائل وما ترتّب عليها من استقرار من بين العناصر الأولى التي أطلقت عملية تشكّل مفهوم الدولة في الجزيرة. وهي كذلك لأنها كانت المصدر الذي كان يغذّي عملية الاستقرار ونشوء الحواضر والمدن التي ظهرت فيها الوهابية، وقامت على أساس منها الدولة. وكما هو متوقّع فقد اتّخذت عملية تحضّر القبائل صيغاً مختلفة من مرحلة تاريخيّة لأخرى، وانقسمت القبائل نتيجة لذلك في فترات تاريخيّة مختلفة إلى نوعين: قبائل بدوية ظاعنة احتفظت بنمط حياتها الأول، وكانت دائماً تشكّل أغلبية سكان المنطقة. ومن ناحية ثانية كانت هناك قبائل مستقرة يمكن اعتبارها بأنها النواة الأولى لنشوء الحواضر والمدن أو إعادة تشكيل هذه الحواضر والمدن بعد أن كانت مندثرة قبل ذلك، كما يبدو من المصادر[(86)]. وقد استمر هذا النمط الحضري للقبائل المستقرّة، كما يبدو من المصادر، حتى بداية القرن 8هـ/14م. بعد هذا التاريخ تبدأ المصادر تتحدّث عن العائلات، وليس عن القبائل، وعن قيام هذه العائلات بعمارة مدن متناثرة في نجد. وهو ما يشير إلى أنّ ظاهرة التشكيل الاجتماعي للقبائل المستقرة كان يمثّل المرحلة الوسط بين ما قبل هذه الظاهرة وما بعدها في تاريخ المنطقة. بحيث يبدو كما لو أنّ هذه القبائل شكّلت بتركيبتها ونمط حياتها نوعاً من الجسر الواصل، أو المرحلة الإنتقالية ما بين حياة البداوة والظعن في الصحراء، وإعادة تشكيل مجتمع الحاضرة في وسط الجزيرة العربية، بالصيغة التي استقر عليها قبيل ظهور الحركة الوهابية.

في هذا السياق، كان تغيّر العلاقات الاجتماعية طبيعياً في الحواضر ثمّ المدن. ومن أبرز علامات هذا التغيّر أنّ علاقة الفرد/أو الجماعة في الحاضرة صارت مع الأرض ومع الجيران، وصارت الأولوية لهذه العلاقة مقابل العلاقة مع القبيلة. ومن هذا التحوّل الاجتماعي برز عنصر آخر من العناصر الأولى لتشكّل مفهوم الدولة، وهو انفصال الحضر عن البدو في الحراك الاجتماعي المتمثّل بهجرات القبائل واستقرارها. أصبح كل من الحضر والبدو يشكل مجتمعاً متمايزاً عن الآخر، كل منهما يكمّل الآخر، ويحتاج إليه في الفضاء الاجتماعي للجزيرة العربية في ذلك الزمن. لكن مع ملاحظة أنّ نمط الحياة البدوية آنذاك كان في الواقع يتراجع ويتآكل مع الوقت. في المقابل كان نمط الحياة الحضرية ينمو في حجمه ويتراكم ويزداد عمقاً في ارتباطه بالأرض وتطوّر أدواته التكنولوجية. وكانت الأدوات الثقافيّة لمجتمع الحاضرة، السياسي منها وغير السياسي، المادي وغير المادي، تنمو أيضاً وتزداد تماسكاً وتمايزاً عن تلك التي يمتلكها النمط البدوي. كما كانت البنية الاجتماعية للحواضر تختلف، وتتناقض في بعض جوانبها مع نظيرتها البدوية، وإلى جانب الارتباط بالأرض، كان من أهم التطورات التي فصلت الحضري عن البدوي وأخطرها الدين كمصدر للقانون والأخلاق بدل العرف القبلي وبروز العائلة والسلطة السياسية التي آلت إلى هذه العائلة. الدين هو نتاج ثقافي حضري، ويمثّل شكلاً من أشكال السلطة. وكما إن البدوي يرفض الارتهان بالأرض تمسكاً بما يعتبر أنه حريته، يرفض كذلك الخضوع للسلطة السياسية، بما في ذلك سلطة الدين.

لعلّه كان من الطبيعي أن ينمو النمط الحضري ويتطوّر، وإن ببطء واضح آنذاك، على حساب النمط البدوي. ويتّضح هذا أكثر ما يتضح عندما ننظر إلى هذه السيرورة التاريخية من مرحلتنا الحالية، التي تعطينا ميزة النظرة الارتجاعية وإمكانية مقارنة ما كانت عليه الحواضر النجدية منذ ما قبل الحركة الوهابية مع ما انتهت إليه في زمننا الحالي. والشاهد علي ذلك أنّه ترتّب على عملية الاستقرار ونموّ النمط الحضري تغيّرات اجتماعية وسياسية وثقافية وديمغرافية مرّت بها المستقرّات والحواضر الجديدة طوال الفترة التاريخية التي سبقت الحركة ثم الدولة. وكانت هذه المراحل أو المفاهيم، وهي في حال تشكّلها بمثابة عمليات ومكونات بعضها جديد

وبعضها الآخر موروث، هي التي على أساسها أخذت الحاجة إلى سلطة سياسية تبرُزُ لضبط إيقاع هذه الحركة، وتستجيب لمتطلّبات بيئة حضرية كانت في طور التشكّل. وكانت الاستجابة الأولى لهذه الحاجة بروز السلطة السياسية للعائلة داخل المدينة. لكن جاء ظهور الوهابية بمشروعها الإصلاحي الديني والسياسي، علامة على أنّ هذه السلطة لم تعد كافية، وأنّ الزمن تجاوزها وأصبحت جزءاً من المشاكل والصعوبات التي كانت تتكالب على المجتمع إن لم تكن مصدراً لها. وبما أنّ هذه المدن كانت هي الحاضنة للحركة الوهابية، فإنها تكون بذلك المرحلة التمهيدية التي قادت إلى مرحلة الدولة. وعليه يمكن القول إنّ قيام الدولة كان الاستجابة الثانية للحاجات التي ظهرت في مجتمع الحواضر، وفشلت سلطة العائلة في تلبيتها داخل كل مدينة تقريباً. وهنا تبدو الوهابية على أنها الجسر ما بين مرحلة «المدن المستقلة» ومرحلة الدولة، هذا على الأقل ما يبدو من المصادر أنّه السياق التاريخي الذي انتهى باتفاق الدرعية.

ومن حيث إنّ الدرعية كانت واحدة من بين بلدات ومدن شكّلت مع بعضها البيئة الحضرية التي ظهرت فيها الحركة الوهابية، وبعدها مباشرة قامت الدولة، فإنّ في هذا ما يتفق تماماً مع مسلّمة أنّ الدولة كفكرة ثم كمؤسسة، مثلها في ذلك مثل الدين، هي منتج حضري، لا يمكن أن يتخلّق ويتجسد إلا في بيئة حضرية. ولأنّ الوهابية، خاصة في تمسكها القوي والمتشدّد بفكرة التوحيد مقابل الشرك، ظهرت أول ما ظهرت ليس في الدرعية، وإنما في حريملاء ثم انتقلت إلى العيينة وأخيراً استقرت في الدرعية. ومن هناك بدأ قيام الدولة، وهذه المدن الثلاث تقع في منطقة العارض[(87)]. وقد كانت هذه المنطقة مقراً لأقدم المستقرات والحواضر في نجد. وهو ما يعكس النمط التاريخي الاجتماعي الذي عرفت به الجزيرة العربية إلى ما قبل عصر النفط، من حيث إنه كلما اتجهنا شمالاً كلما تناقص الاستقرار والتكوين الحضري. ولذلك عرف شمال الجزيرة العربية بأنّه مستقر للقبائل البدوية المترحّلة حتى النصف الثاني من القرن العشرين، مثل عنزة وشمر والرولة والشرارات. وفي مقابل ذلك، كلما اتجهنا جنوباً كلما ازداد الاستقرار وتعمّق التكوين الحضري حتى نصل إلى اليمن. ولذلك اشتهر جنوب نجد، مثل: سدير والمحمل والعارض والوشم ووادي البرك بأنّه مستقرّ لقرى العائلات ومدنها، وليس مستقراً للقبائل البدوية. ومن هذه الزاوية كان من الطبيعي أن ظهرت الحركة الوهابية بفكرتها عن التوحيد وبالتحالف معها قامت دولة على أساس ديني وليس قبلي في منطقة العارض.

تذكر المصادر أن قبيلتي عنزة وبني حنيفة سكنتا اليمامة قبل الإسلام بزمن طويل. وينقل حمد الجاسر عن الدينوري ما يفيد بأن عنزة سكنت اليمامة قبل بني حنيفة[(88)]. لكن قبيلة عنزة احتفظت مع ذلك ببداوتها وعصبيتها حتى أواخر النصف الثاني من القرن العشرين، في حين أن قبيلة بني حنيفة غادرت نمط الحياة البدوية تماماً. ولهذا السبب تصدّعت عصبيتها قبل ظهور الوهابية بزمن طويل. والسبب الأهم وراء هذا الاختلاف في المآل الاجتماعي لهاتين القبيلتين يعود قبل أي شيء آخر إلى اختلاف نمط الحياة الذي اختارته كل منهما، ومن ثَمّ اختلاف درجة الاستقرار والتحضّر اللذين انتهتا إليهما. وبحسب المصادر فقد غادرت قبيلة عنزة اليمامة إلى شمال الجزيرة. وقد حدث هذا قبل الإسلام، لكنّ المصادر لا تحدد تاريخاً معيناً لذلك. وهناك في شمال الجزيرة احتفظت عنزة ببداوتها إلى وقت قريب. أما قبيلة بني حنيفة فقد استقرت في اليمامة منذ ما قبل الإسلام بشكل نهائي وظلت هناك. ومع أنّ بعض فروع هذه القبيلة احتفظت بحياتها البدوية حتى ظهور الإسلام، إلا أنّ الأغلبية استقرت وانخرطت في نمط حياة زراعية من دون انقطاع، وبقيت كذلك إلى الوقت الذي ظهرت فيه الوهابية. هناك من يقول إنّ جزءاً من هذه القبيلة قد غادر اليمامة في أثناء حكم بني الأخيضر لهذه المنطقة ما بين القرن 3هـ/9م والقرن 5هـ/11م، وذلك هرباً من القسوة والتعسّف مع السكان، اللذين اتسم بهما حكم هذه العائلة. حيث يقول ابن حوقل (ت 367هـ/977م) في كتابه صورة الأرض عن ذلك إنه «لما نزل عليها [يعني على مدينة الخضرمة] بنو الأخيضر جلت العرب منها إلى جزيرة مصر، فسكنوا بين النيل وبحر القلزم،..»[(89)] أما ياقوت (ت 626هـ/1228م) في معجم البلدان فيذكر أنّ النزوح كان إلى جهة أخرى، وذلك عندما نقل من تاريخ ابن سيرين قوله: «وفيها، يعني في سنة 310هـ، انتقل أهل قران من اليمامة إلى البصرة لحَيْف لَحِقَهم من ابن الأخيضر في مقاسماتهم وجدب أرضهم،...»[(90)] هنا يضيف ياقوت سبباً آخر

للنزوح، وهو جدب الأرض، ما يشير إلى أنّ موجة من الجفاف ضربت المنطقة خلال الفترة التي سبقت 310هـ. كما إنّ وجهة النزوح اختلفت أيضاً عند ياقوت عنه عند ابن حوقل. والمعروف أنّ هجرات أهل نجد، سواء من البادية أم الحضر تتجه في الغالب في مثل هذه الظروف إلى الشمال أو الشمال الشرقي من الجزيرة، أي باتجاه العراق، أو البحرين بدلالتها الجغرافية القديمة وليست الحالية. ولا تذكر المصادر شيئاً عن حجم الذين نزحوا ولا عما إذا كان هناك نزوح معاكس بعد سقوط دولة بني الأخيضر. لكن ابن فضل الله العمري (ت 749هـ) عندما وصل في حديثه إلى نجد تناول من أسماهم بـ «عرب العارض»، و«عرب الخرج»، كما ذكر عايذ بنو سعيد في سدير، وبنو يزيد والمزايدة. وإلى جانب ذلك عدّد بلداناً وقرى كثيرة مثل الوشم والبريك ونعام وحرمة وجلاجل والتويم وملهم وبنبان وحجر وصياح والبرة والخرج،... إلخ. وبما أنّ المصادر تقول إن ابن فضل الله العمري توفي في آخر النصف الأول من القرن 8هـ/14م، فلا بد من أن حديثه كان خلال هذه الفترة. ثم ينقل عن واحد من أهل منطقة سدير، اسمه أحمد بن عبد الله الواصلي، قوله «أن بلادهم بلاد خير، ذات زرع وماشية، بقرى عامرة، وعيون جارية، ونعم سارحة. ولأرضهم بذلك الوادي منعة وحصانة»[(91)]، واللافت في تعداد ابن فضل الله العمري للمدن في وسط نجد وجنوبها أنه يتفق مع ما ذكره ابن عيسى عن الفترة نفسها تقريباً. فبحسب الأخير كانت نجد قد شهدت موجة جديدة كما يبدو من عمارة المدن ابتداءً من القرن 8هـ/14م[(92)] على يد عائلات انفصلت عن قبائلها. وهو ما يؤشر على تصدّع القبيلة نتيجة لاستقرارها لفترة طويلة ولانخراطها في نمط الحياة الحضرية. ولا بد في هذا السياق منّ أن قبيلة بني حنيفة كانت أكثر من تعرّض لعملية التصدّع هذه نظراً إلى أنّها أول قبيلة استقرت في اليمامة، ولأنها كانت تهيمن على هذه المنطقة. والأرجح أن تصدّع بني حنيفة بدأ قبل القرن 8هـ/14م بكثير، نظراً إلى أن استقرار هذه القبيلة كان قبل تلك الموجة بما لا يقل عن ثمانية قرون[(93)].

تجدر الإشارة إلى أنّ الحديث عن بداية الموجة الجديدة لعمارة المدن، والعارض تحديداً، يخلو من ذكر اسم بني حنيفة، والعارض هو الموطن الأصلي لهذه القبيلة. حتى أسماء القبائل الأخرى لا يأتي ذكرها في هذا الحديث. لكن هذه القبائل إما أنها نزحت، مثل الظفير وعنزة، أو أنّها كانت لا تزال في مرحلة ظعنها وارتحالها. ومن ثَمّ فإن اختفاء أسماء هذه القبائل من المصادر التي تتحدّث عن الحواضر ابتداء من القرن 8هـ/14م، يعني أنّ العوائل التي استقرت منها تكون قد انفصلت عن قبيلتها. أما بنو حنيفة فإنّه قد مضى على استقرارها بالكامل في ذلك الوقت أكثر من سبعة قرون، ولم يبق لها بادية على الإطلاق. ومن ثَمّ فإن اختفاء اسمها من المصادر خلال الفترة نفسها يدلّ على تصدّع كامل لعصبية هذه القبيلة. ومما يؤيد ذلك مؤشر له دلالة اجتماعية مهمة في هذا الاتجاه، وهو تغيّر انتساب عائلة آل سعود من بني حنيفة إلى قبيلة عنزة. لا تذكر المصادر متى حصل ذلك، لكن من المعروف أن تاريخ هذه الأسرة يعود في منطقة العارض إلى ما قبل القرن 9هـ/15م. ويرى حمد الجاسر أن الفرق في درجة التحضّر والبداوة بين القبيلتين هو من أهمّ الأسباب التي جعلت الأسرة السعودية الحاكمة (آل سعود) يلحِقون نسبهم بقبيلة عنزة، مع أنّهم يعودون في الأساس إلى قبيلة بني حنيفة. وبما أنّ قبيلتي عنزة وبني حنيفة يجتمعان في وائل، الذي هو فرع من فروع ربيعة، يوضح الجاسر ما حصل لانتساب آل سعود إلى عنزة بقوله «إن من عادة العرب إذا إشتهر [اشتهر] فرع من فروع القبيلة التي يجمعها أصل واحد، فإن بقية الفروع تنتسب إلى ذلك الفرع». ثم يضيف أنّ هذا التوجه كانت تفرضه الحاجة إلى حماية العصبية وذلك في الأزمنة الغابرة للجزيرة العربية. وبما أنّ تحضر القبيلة يفقدها عنصر العصبية، وهو «الانتماء إلى العنصر الأصل» الذي كانت تحافظ به على بقائها، وكانت قبيلة عنزة هي القبيلة التي تمسّكت ببداوتها، فلا بد للفروع التي تمت إليها بصلة من بني وايل، من الانتساب إليها»[(94)]. ومؤدّى ما يقوله الجاسر أنّه كانت هناك حالة شد بين ديناميكيات الماضي والحاضر حينها. وإذا كان مثال آل سعود هو الأبرز، إلا أنه في الغالب لم يكن مثالاً فريداً، بل الأرجح أن كثيراً من بني حنيفة وقبائل أخرى من المستوطنين القدامى، مروا بالتجربة نفسها. لم يكن من الممكن لهؤلاء العودة إلى نمط الاستقرار الجماعي، دع عنك العودة إلى النمط البدوي. لكن لا بد من أن بعضهم، وربما غالبيتهم، شعروا بالحاجة إلى حماية العصبية أو إلى المكانة التي تمنحها. ومن المؤكد أن هذه الحاجة لم تكن واحدة عند الجميع. فبالنسبة إلى آل سعود، مثلاً، الأرجح أن

منبع حاجتهم إلى العصبية في مرحلة المدن المستقلّة هو أنها كانت ضرورية للإمارة والحكم. وكذلك كان الأمر بالنسبة إلى أمراء المدن الأخرى. وهو ما يعني بقاء الأيديولوجيا القبلية المتحدرة من القبيلة البدوية في ثقافة الحواضر، كمصدر لشرعية الإمارة. وبما يبدو أنه نوع من المفارقة في هذا السياق أنّ جميع العائلات التي حكمت المدن المستقلة تقريباً، بمن فيهم آل سعود في الدرعية، لم يحكموا باسم القبيلة وإنما باسم العائلة. بل إن كل واحدة من هذه العائلات خبرت الصراع الدموي على الإمارة، الأمر الذي يشير إلى أنّ العائلة كانت غطاء للطموحات السياسية لبعض أفرادها الذين تولوا الإمارة باسمها. من الناحية الأخرى، لا بد من أنه كانت هناك عائلات انخرطت في عملية التحضّر منذ القدم، ولهذا السبب قبل غيره لم تعط كثير اهتمام لمسألة العصبية هذه، وبالتالي قبلت أن تفقد هذه العصبية؛ لأنها قد انحلت واندثرت في الأحوال كلها.

إذاً، كانت هجرات القبائل ونمط استقرارها ونشأة مدن العائلات، باعتبارها عناصر متتالية في عملية تشكّل مفهوم الدولة، هي قوة المحرك الذي أفضى إلى البيئة الحضرية كما تمثّلت في حواضر المدن المستقلة. وبالتالي لا يتفق والحال كذلك أن نعتسف التاريخ ونجعله يبدأ من حيث انتهى في حينها باتفاق الشيخ والأمير في الدرعية، ونتجاهل كل التاريخ الذي سبق ذلك، وأفضى إلى تلك البداية الجديدة. واستكمالاً للمنطق ذاته، ومن حيث أن مفهوم الدولة، بما في ذلك عناصرها التكوينية الأولى، هو بمثابة الأساس الاجتماعي والثقافي لمؤسسة الدولة، فإنه من غير الممكن أن تكون الظروف قد تهيّأت لظهور الحركة الوهابية أو لمؤسسة الدولة أن تنشأ من دون هذا الأساس.

المدينة في إطار الدولة

في موضوع العناصر التي كانت فاعلة في عملية تشكل الدولة في الجزيرة العربية، سوف نلاحظ أن المفاهيم الأساسية التي انبنى عليها تاريخ الدولة السعودية، مثل: العائلة والقبيلة والشريعة والمدينة أو البلدة والتوحيد، هي المفاهيم نفسها التي كانت حاضرة في التاريخ السابق عليها. وقد كانت هذه المفاهيم كلها موجودة، وكانت تشكّل مجتمعة، في ما عدا القبيلة البدوية كوحدة متماسكة، مرتكزات مجتمع الحواضر، قبل الوهابية وقبل الدولة، بما في ذلك مفهوم التوحيد[(95)]. الأمر الذي يشير إلى الامتداد والتواصل بين ما قبل وما بعد قيام الدولة. لكن هذا لا يكفي بحدّ ذاته، لأنّه تواصل قد يوحي بالاستمرارية وأنّه لم يحدث تغير حقيقي في تلك المكونات بين ما قبل الحركة والدولة وما بعدهما. ولذلك لا بد من الإشارة إلى أنه من بين هذه تبرز بشكل خاص مفاهيم العائلة والمدينة والشريعة والتوحيد كمؤشرات على الانتقال الكبير من مرحلة هجرات القبائل واستقرارها إلى مرحلة مدن العوائل. وبالتالي الانتقال من مركزية القبيلة إلى مركزية العائلة، وهو الانتقال الذي يشير إلى التغير الذي حصل في بنية المجتمع. وفي مجتمع حاضرة العوائل أو المدن المستقلة كان هناك مفهومان استجدّا على المشهد السياسي مع ظهور الحركة الوهابية: الأول ليس جديداً تماماً بذاته، ألا وهو مفهوم التوحيد.

أما المفهوم الثاني الأكثر أهمية وخطورة ويعتبر جديداً فهو مفهوم «الدولة»، وتحديداً «الدولة المركزية». لقد كان هذا المفهوم غائباً تماماً عن ثقافة مجتمع حواضر المدن المستقلة قبل ظهور الوهابية، بل ليس في المصادر ما يؤشر على أنه كان مطروحاً بأي صيغة من الصيغ بعد سقوط دولة بني الأخيضر في القرن 5هـ/11م. وبالتالي فإن بروز هذا المفهوم بعد الوهابية تحديداً يؤشر من ناحية على التغيّر السياسي الذي حصل للمجتمع في هذا الاتجاه، ومن ناحية أخرى على أن الوهابية كانت القوة الاجتماعية التي حملت معها فكرة هذا التغير، وجعلت منها هدفاً رئيساً في مشروعها الإصلاحي[(96)]. والتغير الذي نفترض أنه هيأ لبروز فكرة الدولة كان تصدّع القبيلة في الحواضر وترنح العصبيات فيها وتداعيات ذلك على المجتمع. والذي يبدو هو أن إمارات المدن المستقلة مثّلت في البداية البديل السياسي للقبيلة، لكنّها أثبتت مع الوقت أنها لم تكن أكثر من بديل مؤقت. حيث تحوّلت بسرعة إلى مصدر للحروب والانقسامات والصراعات السياسية والاغتيالات والقلاقل المزمنة وعدم الاستقرار. وهذا فضلاً عنّ أن تلك الإمارات لم تقدّم شيئاً للتخفيف من صعوبة الحياة اليومية والكوارث الطبيعية. ومن هنا تبدو أهميّة مفهوم الدولة بعد ظهور الوهابية في أنه جاء معه بفكرة الوحدة السياسية كبديل، وكمخرج لمجتمع كادت أن تندثر فيه هذه الفكرة وتموت تماماً.

لا يقل أهمية عن ذلك أنّ مفهوم «الدولة المركزية» وارتباطه بمفهوم التوحيد الديني كأساس أيديولوجي أو «الدولة الجامعة»، شكّل حينها إطاراً سياسياً وقانونياً جديداً انتظمت فيه المفاهيم القديمة، واكتسبت في داخله دلالات وعلاقات في ما بينها، تختلف عما كانت عليه قبل ذلك. ولمعرفة ما آلت إليه هذه المفاهيم والمؤسسات الاجتماعية والسياسية وهي في إطار الدولة، فإنه لا مندوحة من مقارنتها بما كانت عليه قبل قيام هذه الدولة وقبل اتفاق الدرعية أيضاً.

بالنسبة إلى المدينة أو البلدة، مثلاً، لم تعد بعد قيام الدولة من أوجه عديدة هي المدينة التي كانت عليه قبل قيام الدولة. كانت المدينة قبل قيام الدولة وحدة سياسية قائمة بذاتها، أو مكوناً من مكونات حالة سياسية كانت هي السائدة في نجد، وتتمتع في هذا الإطار بالاستقلال الكامل. وكانت هذه الحالة، كما يبدو من المصادر، هي التي عرفت بها نجد منذ بداية القرن 8هـ/14م. أما بعد قيام الدولة فقد تلاشت هذه الظاهرة، وصارت المدن كلها إمارات (ولايات) تابعة للمركز في الدرعية. وبطبيعة الحال فإنّ هذا لم يحصل دفعة واحدة، وإنما بعد ممانعات وحروب طالت مدتها في بعض هذه المدن وقصرت في بعضها الآخر. لكن المهم في ذلك أنّ هذا الانضمام مثّل حينها تحوّلاً اجتماعياً وسياسياً يقتضي شيئاً من التوقّف عنده والتأمل فيه. فكيف يمكن أن يكون هناك علاقة لهذا التحوّل بالشرك بأي شكل من الأشكال؟ إذ إن العلاقة الأقرب والأوثق لهذا التحوّل كانت بالواقعين الاجتماعي والسياسي اللذين كانا سائدين حينها وبمفهوم الدولة

الذي كان يتشكّل ويفرض نفسه تدريجياً على هذا الواقع. وليس أدلّ على ذلك من حقيقة أن الشرك لم يبرز باعتباره قضية إشكالية حتى بالحد الأدنى بين الدولة والدعوة من ناحية والمدن التي انضمت إليها من ناحية أخرى . بل على العكس، تدلّ المؤشرات كلها على أنّ أهالي هذه المدن انتظموا بسهولة وسلاسة مع الدولة ومع الدعوة وما تنادي به من الناحية الدينية. وعلى الرغم من أنّ اللغة التي كتب بها ابن غنام تاريخه اتصفت بمنحى ديني متشدد في وصفه للسجالات الدينية والصراعات السياسية والعسكرية، إلا أنّه لا يرد في تاريخه ولا عند ابن بشر، وهما مؤرخا الدعوة والدولة، ما يشير إلى أنّ الدعوة كانت في حاجة إلى نشاطات إضافية لتلقين الناس، في المدن التي انضمت حديثاً، التعاليم الدينية الجديدة للدولة والتأقلم معها.

هذا عن الانضواء السياسي للمدن واضطرارها للانضمام إلى الدولة تحت وطأة الاستنزاف العسكري. ماذا عن انتظام هذه المدن في الإطار الديني المستند إلى مبادئ دعوة الشيخ؟ هنا نجد أنّ الانتظام الديني للمدن في إطار الدولة كان أسهل كثيراً من انتظامها السياسي. ففي حين كانت هناك أمثلة كثيرة على المقاومة السياسية، وحالات انضمام مدن إلى الدولة ثمّ انفصالها عنها، كما أشير سابقاً، لأسباب سياسية لا يوجد في المصادر حالة واحدة عن مقاومة شعبية خاصة على أساس ديني. والسبب في ذلك واضح، وهو انتفاء وجود عوامل أو دوافع دينية لمقاومة تمدّد سلطة الدرعية لدى الناس مقابل وجود هذه الدوافع لدى أمراء المدن الذين كانوا يرون في هذا التمدّد تهديداً لمواقعهم وسلطاتهم داخل كل مدينة تقريباً. الأمر الذي جعل من الواضح أنّ المقاومة التي واجهتها الدولة الجديدة كانت في جوهرها منذ البداية مقاومة سياسية أكثر من أنها كانت مقاومة دينية. وما يعزّز ذلك مرة أخرى، أنّ المصادر الوهابية قبل غيرها تخلو مما يدلّ على أن ما كان يدعو إليه الشيخ محمد اصطدم مع معتقدات وقيم دينية منتشرة وراسخة في مجتمع الحاضرة النجدية. وتمشّياً مع ذلك لم تواجه الدعوة ـ بعد انضمام أي من المدن إلى الدولة ـ ما يدلّ على أي شكل من أشكال المقاومة أو الممانعة الشعبية. بل على العكس، كان انضمام المدينة إلى الدولة أو انفصالها عنها، ثم عودتها عن ذلك يعتمد بشكل يكاد أن يكون كاملاً على أمير المدينة ومن حوله من أقارب ورجال دين وفداوية. وإذا كانت العائلة التي يأتي منها أمير المدينة منقسمة في ما بينها حول الإمارة، فإن انضمام هذه المدينة أو انفصالها عن الدولة يعتمد على أي الفرعين يوالي الدرعية أو يختلف معها. والمؤشرات المتوافرة كلها تدلّ على أنّ الناس انتظموا في دعوة الشيخ بكل يسر وسهولة وعلى أنهم بعد ذلك لم يكونوا في حاجة إلى تكييف حياتهم أو تغيير شيء من معتقداتهم حتى تتفق مع مبادئ دعوة الشيخ. كانوا في حاجة إلى استئناف حياتهم واستعادة الاستقرار بعد حروب امتدت لعقود من الزمن. وكانوا في حاجة إلى التأقلم مع الحالة السياسية التي أتت بها الدولة الجديدة، خاصة لجهة أنها دولة تشمل بسلطتها ومرجعيتها المدن كلها، وعلى عكس ما كانت عليه الحال قبل هذه الدولة. ما يدلّ على أنّ حياة الناس ومعتقداتهم الدينية بشكل عام لم تكن تختلف كثيراً عن مبادئ دعوة الشيخ. من هذه الزاوية يصبح من الممكن اعتبار الجدل الديني الذي كان محتدماً بين أنصار الدعوة ومعارضيها الذي كان يدور في أغلبه حول معنى الشرك، بأنه كان، في أغلبه على الأقل، جدلاً نظرياً ذا مسحة نخبوية، بمعنى أنه لم يكن انعكاساً للثقافة السائدة. ومن هنا لم تكن المعارضة الدينية التي واجهتها الدعوة والدولة على يد بعض العلماء تمثّل تياراً له امتدادات شعبية، مثلها في ذلك مثل المقاومة السياسية لأمراء المدن. وربما أن في هذا ما يفسر السهولة والسرعة التي اختفت بها من ذاكرة المجتمع أسماء جميع العلماء الذين كانوا معارضين لدعوة الشيخ، أو أولئك الذين كانوا يميلون إلى معارضتها، لكن من دون أن يكونوا ناشطين في ذلك، واختفت معهم أيضاً أدبياتهم. كان من الطبيعي أن وجد هؤلاء العلماء أنفسهم مضطرين إلى مغادرة نجد بعد انتصار الحركة الوهابية وقيام الدولة[(97)] لكن أن تختفي أسماؤهم من الذاكرة، ومعها أدبياتهم الدينية المعارضة، فدليل على نخبويّة المعارضة الدينية، وصغر حجمها، وأنّها لم تكن تتمتع بجذور اجتماعية وفكرية داخل المجتمع. لا شك في أن انتصار الدعوة وقيام الدولة الجديدة جعل موضوع المعارضة وأدبياتها من المحرّمات، الأمر الذي حدّ من انتشارها وتداولها بين الناس، وبالتالي أسهم في إزاحتها عن المشهد. لكن أن ينحصر وجود هذه الأدبيات بعد ذلك في بطون المصادر، وأن تختفي تماماً من ذاكرة المجتمع، وألا يبقى في هذه الذاكرة مكان لفكرة قديمة معارضة، أو لاسم ارتبط بهذه الفكرة، فلا يمكن أن يعود إلى رقابة الدولة أو إلى النشاط الدعوي

لعلماء الدعوة فحسب. الأرجح أنّ هذا يعود قبل أي شيء آخر إلى استعداد المجتمع، وثقافته الدينية لتقبّل دعوة الشيخ واستيعابها، أكثر من استعداده لتبنّي أطروحات المعارضة الدينية وربما ما يساويها. وهذا واضح من حقيقة أنه ليس هناك ما يشير إلى أن الحالة الدينية في الحواضر النجدية اختلفت بأي درجة ملحوظة بعد أن انضوت تحت سلطة الدولة السعودية عما كانت عليه قبل ذلك.

ومما عزّز حالة التشابه الديني المشار إليها بين ما قبل الدولة وما بعدها ليس فقط تماثل الثقافة الدينية والانتماء المذهبي إلى الحواضر (المذهب الحنبلي كان هو السائد في نجد قبل الدولة السعودية بقرون)، بل هو التشابه الكبير للتركيبة الاجتماعية لمدن حاضرة نجد وهو تشابه كاد يصل إلى حدّ التطابق. والحقيقة أنّ هذا التشابه كان من أبرز خصائص البنية الاجتماعية والثقافية للحاضرة النجدية، ومثّل ملاحظة لافتة في المراحل الأولى من تاريخ الدولة. وفي ما يبدو أنّه كان ذا صلة مباشرة بهذا الواقع، وانعكاساً له كان السلوك السياسي للدرعية في أثناء مرحلة التوحيد يستند إلى خطاب ديني هجومي موجّه في الأساس ضدّ القيادات السياسية للمدن والقيادات الدينية المعارضة فيها ولم يكن في أي مرحلة من مراحل الدعوة موجّهاً إلى الناس عامة[(98)]. ولعلّ في هذا ما يفسّر حقيقة أنّ خطاب الدعوة لم يواجه مقاومة شعبية. وعلى العكس، كان تماهي الناس مع خطاب الدعوة، كما أشرنا، سهلاً وسلساً بشكل ملحوظ، إلى درجة أنّه لا يتسق مع سياق الأحداث القول إنّ هذا الخطاب كان يلقى قبولاً متزايداً بين الناس في المدن التي كانت تنضوي تحت سلطة الدولة الجديدة. لأنّ هذا يتضمن أن خطاب الدعوة كان قبل ذلك مرفوضاً، في حين أنه ليس هناك أي مؤشر يؤيد هذه الفرضية. من المعروف أنّ نقطة الخلاف بين الشيخ ومعارضيه كانت تتمحور حول مسألتي التوحيد والشرك وما يرتبط بهما من عبادات وسلوكيات اجتماعية. وسوف يتضح لاحقاً أنّ الجدل الذي كان يدور بين الطرفين بشأن هذا الموضوع لم يتجاوز التعريف النظري للشرك وأنواعه وحكم كل منها، وتبعاً لذلك أنواع السلوك العبادي التي تقع ضمن هذا النوع أو ذاك. وقد كان يطغى على هذا السجال الطابع النظري العام، ونادراً ما كانت الحالة الدينية لمجتمع الحاضرة موضوعاً له، أو أن يستحضر من هذه الحالة مثالاً للاستشهاد به لتأكيد هذا الرأي أو ذاك. واللافت أنه لم يكن هناك أي خلاف في هذا الجدل بين الشيخ ولا أحد من معارضيه، في ما يتعلّق بالأحوال الشخصية والمعاملات اليومية للناس. وهذا يعود مرة أخرى، في جزء مهم منه، إلى حقيقة أنّ جميع أطراف ذلك السجال تقريباً كانوا ينتمون إلى البيئة الاجتماعية نفسها، وإلى المدرسة الدينية (الحنبلية) نفسها أيضاً. وبالتالي ما كان لخلافاتهم أن تتجاوز الفروع والتفاصيل وما كان لها أن تتعدّى حدود المستوى النظري. ومما عزز هذا التوجّه للسجال، كما أشرنا، أنّ مجتمع الحاضرة النجدية كان أيضاً مجتمعاً حنبليَّ الهوى قبل الوهابية بزمن طويل. ومن يقرأ كتاب الفواكه العديدة للشيخ أحمد المنقور لا يخرج بأي انطباع يختلف عن ذلك. كانت حياة الناس تسير في أمورها اليومية وفقاً للمذهب الحنبلي. وبالتالي، فحقيقة أنّ الانتظام الفكري للمدن في الدولة والدعوة كان سهلاً، ولم يتعثّر بأي عراقيل دينية أو مذهبية، يؤكد أنّ ما كان يدعو إليه الشيخ يتطابق إلى حدّ كبير على الأقل مع ما كان سائداً في مجتمع الحاضرة في ذلك الوقت.

من ناحية أخرى، لا بد من الإشارة إلى أنّ المدن التي كانت تقاوم تمدّد سلطة الدرعية ولم تكن واحدة من حيث امتلاكها لخطاب ديني متّسق مع موقفها السياسي. بعض المدن لم تكن تملك خطاباً دينياً مقابلاً لخطاب الحركة، مثل ثرمدا والعيينة، أو أن الخطاب الذي كانت تستخدمه كان خطاباً دفاعياً، مثل: الرياض وحريملاء ورغبة. كانت هذه المدن تختلف في هذه الناحية عن الدرعية اختلافاً كبيراً. فقد تميّزت الأخيرة عن بقية المدن بأمرين حاسمين كما يبدو: الأمر الأول أن الشيخ ابن عبد الوهاب الذي كان يتولى إنتاج الخطاب الديني شريك في القرار السياسي مع محمد بن سعود، ومن بعده مع عبد العزيز بن محمد. الأمر الثاني أن الخطاب الديني للدرعية كان يتكامل مع خطابها السياسي تماماً. فإذا كان الخطاب الديني يشدد على مبدأ التوحيد ومحاربة الشرك ويتشدد في ذلك، فإنّ سياستها استقرت على ضمّ كل المدن وتوحيدها تحت مظلّة الخطاب الديني. المدن الأخرى، كانت تفتقر إلى هذا التكامل بين الديني والسياسي. من ناحيتهم، كان العلماء المعارضون لدعوة الشيخ ينطلقون في اختلافهم معه من رفضهم الواضح لموقفه من مسألة الشرك، لكنهم لم يقدّموا خطاباً سياسياً على هذه الدرجة من الوضوح. يبدو أنّ هؤلاء العلماء كانوا متحالفين مع أمراء المدن المعارضة والتي كانوا

يتولّون فيها القضاء. ويكاد أن يكون هذا المعطى الوحيد الواضح، وليس أكثر من ذلك، الذي يعطي الانطباع بأنهم كانوا ضدّ فكرة التوحيد السياسي ومع بقاء المدن المستقلة على حالها. لكن ليس هناك أو لم يتبقّ من أدبياتهم ما يتبنّى هذا الموقف السياسي بشكل واضح ومباشر. نقول هذا اعتماداً على النزر اليسير ممّا تبقّى من رسائل المعارضين، خاصة المشايخ سليمان بن سحيم وسليمان بن عبد الوهاب، ومحمد بن عفالق. ومع ذلك ليس هناك من المؤشرات أو المعطيات ما يدل بدرجة واضحة على موقف سياسي في هذا الاتجاه أو ذاك.

أما أمراء المدن المعارضة فحالهم كانت تقريباً على عكس حال العلماء المعارضين، خاصة المتحالفين معهم. فقد كان هؤلاء الأمراء، ويسمّون الرؤساء أيضاً، واضحين كل الوضوح في رفضهم لفكرة التوحيد السياسي. وقد خاضوا في سبيل ذلك معارك كثيرة مع الدرعية، لكنّ موقفهم من السجال الديني لم يكن واضحاً بالدرجة نفسها التي كان عليها موقفهم السياسي[(99)]. وهذا ما يمكن أن نستنتجه من سياق الأحداث، ومما قاله الشيخ عن ارتباط مواقف بعض العلماء بمواقف أمرائهم. لا نملك وثائق أو سجلات تكشف لنا موقف هؤلاء الأمراء بشكل محدّد من هذه المسألة. لكنّ تحالفهم مع العلماء المعارضين يعطي الانطباع بأنّهم كانوا يتبنّون موقف هؤلاء العلماء من مسألة الشرك، ضداً على موقف ابن عبد الوهاب. والأمر الواضح والثابت هو أن ابن عبد الوهاب كان يرتبط مع أمير الدرعية، محمد بن سعود، باتفاق. وبناء عليه كان شريكاً رئيساً في القرار السياسي. وبالتالي كانت العلاقة بينهما واضحة وعلى أساس من هذه العلاقة كان هناك انسجام وتكامل بين الموقف الديني والموقف السياسي للدرعية. في المقابل لم يكن العلماء المعارضون شركاء في القرار السياسي في المدن التي كانوا يقيمون فيها ويعملون أو هكذا يبدو. ومن ثَمّ لم تكن العلاقة السياسية واضحة بين هؤلاء وأمراء هذه المدن. الأمر الذي تسبّب في انعدام الانسجام والتكامل بين الخطاب الديني للعلماء والموقف السياسي للأمراء أو الرؤساء. وفي المحصلة النهائية، كان موقف المدن التي قاومت توسّع الدولة ضعيفاً، لأنّها كانت مقاومة سياسية صرف، ومن دون سند أيديولوجي يتمتّع بقاعدة شعبية متينة.

بعبارة أخرى، كان انضمام المدن إلى الدولة جزءاً من السيرورة الاجتماعية والسياسية نفسها التي أدّت إلى ظهور الحركة الوهابية، ثم قيام الدولة، واستمرّت إلى ما بعد ذلك بل إنه قبل الانضمام وقبل الدولة، كانت النشأة الأولى لتلك المدن امتداداً للسيرورة ذاتها التي كان يمرّ بها المجتمع النجدي باعتبار أنه كان جزءاً من الفضاء الاجتماعي للجزيرة العربية[(100)]. وهذه النشأة هي التي أدّت بتلك المدن أخيراً إلى اتخاذ شكل كيانات سياسية مستقلّة عن بعضها. بناءً على ذلك، يمكن القول إنّ تاريخ المدن المستقلة كان الامتداد الخلفي لتاريخ الدولة السعودية، وبالتالي، كانت نشأة المدن في نجد المقدّمة الأولى لقيام هذه الدولة. وعليه، لا يعود من المستساغ لا علمياً ولا تاريخياً التعامل مع انضمام المدن المستقلة إلى الدولة وكأنّه عملية معزولة عما قبلها وبعدها. بل على العكس، من الضرورة بمكان معرفة متى وكيف حدثت تلك التحولات كلها وكيف أفضت أولاً إلى نشوء الحاضرة النجدية بالشكل الذي كانت عليه؟ ثم ما هي علاقة هذه الحاضرة بظهور الحركة الوهابية وقيام الدولة؟

من بين أهم النتائج السياسية التي ترتبت على انضمام المدن إلى الدولة كان تراجع دور العائلات التي كانت تحكم في كل واحدة من تلك المدن. لم يعد هناك إلا عائلة حاكمة واحدة للدولة الجديدة. وهذا تحوّل سياسي كبير، لا بد من أنه احتاج إلى وقت لهضمه واستيعابه، ثمّ التأقلم معه، خاصة من قبل العائلات التي تعوّدت على أن تحتفظ باستقلالها الكامل داخل المدينة التي كانت تحكمها. وقد اختارت العائلة الحاكمة للدولة الجديدة الإبقاء على كثير من تلك العائلات في موقع الإمارة في المدينة التي كانت تحكمها، ما يؤكد أنّ القرار المتعلق بمن يتولى الإمارة لم يعد شأناً داخلياً في كل واحدة من هذه المدن فحسب بل أصبح الآن مرتبطاً بما تراه الحكومة المركزية في الدرعية[(101)]. إلى جانب ذلك ترافق مع انهيار مقاومة المدن انهيار المعارضة الدينية لحركة الشيخ التي كانت ناشطة في بعض تلك المدن قبل قيام الدولة[(102)]. وما كان يحصل للمدن في ذلك كله، وفي أثناء هذه المرحلة، أنّها كانت في الأخير تنتظم في الإطار

السياسي للدولة. وهو انتظام كان يحصل ببطء وضمن إطار من الممانعة من قبل قيادات تلك المدن للخضوع للواقع السياسي الجديد، الذي كان من الواضح أنّه كان يفرض نفسه ليس بشكل حاسم وسريع لكن بقوة دفع لا تتوقف. ولهذا السبب على الأرجح، فقد استغرقت عملية التوحيد السياسي وقتاً طويلاً.

القبيلة والعائلة والتوحيد

في إطار الدولة تعرّضت المفاهيم الأخرى أيضاً وخاصة منها مفاهيم القبيلة، والعائلة والتوحيد لتأثير الديناميكيات ذاتها التي أطلقها قيام هذه الدولة الجديدة. فبالنسبة إلى القبيلة استمرت حالة التصدّع التي كانت تتعرض لها في إطار المدينة أو الحاضرة، منذ ما قبل الحركة والدولة بزمن طويل، والتي انتهت ببروز العائلة المستقرة لتحلّ محلّ القبيلة؛ إذ أصبحت العائلة هي الوحدة الاجتماعية المركزية داخل كل مدينة، ومن ثَمّ داخل مجتمع الحاضرة كله الذي كان يتكوّن من تلك المدن. وقد بقيت مركزية القبيلة خارج حدود هذا المجتمع أي في مجتمع البادية. وكان هذا الاختلاف البنيوي من بين أهم مصادر التناقض وأحياناً الصدام بين المجتمعين. من ناحية أخرى، من المهم تأكيد أنّ هذا التحوّل الاجتماعي لم يؤدّ إلى تلاشي الأيديولوجيا القبليّة واختفائها من ثقافة المدن الجديدة، والمتمثلة قبل أي شيء آخر في الاعتزاز بالانتساب إلى القبيلة. على العكس، بقيت هذه الأيديولوجيا جزءاً محورياً في ثقافة مجتمع الحاضرة[(103)]. سوف يبدو هنا أن الجانب الأيديولوجي القبلي من ثقافة المجتمع في حالة تناقض مع بنيته الحضرية، لكن لنسجّل هنا ثلاث ملاحظات مهمة: الأولى أنّ البنية الحضرية لمجتمع المدن تحدرت في الأساس من بنية القبيلة. وبما أن البنية تعني بشكل أساس العلاقات، فإن الذي تغيّر في مجتمع الحاضرة هي هذه العلاقات. صارت علاقة الحضري، كما أشرت مع الأرض والعائلة والجار والمسجد والسوق. وبهذا انفصلت علاقته مع القبيلة، لكن بقي ذلك الجزء من ذهنيته الذي يتعامل مع الأيديولوجيا مرتبط بذهنية القبيلة البدوية. الثانية أنّ القبائل البدوية كانت تشكّل بجموعها أغلبية سكان وسط الجزيرة العربية. وهو ما كان يشكّل مصدر ضغط وتأثير كبيرين على مجتمع الحاضرة، كما أشار إلى ذلك حمد الجاسر. الثالثة أنّ مجتمع الحاضرة كان، كما أشرنا، مجتمعاً بسيطاً وفقيراً وأمياً. ومع ذلك كان لا بد له من نظام تراتبي، لأن كل مجتمع مهما كان مستواه الحضاري، لا بد من أن يفرز بالضرورة نظامه التراتبي أو الطبقي الخاص به وفقاً لإمكانياته وظروفه. ومن حيث إن مجتمع الحاضرة كان فقيراً في إمكانياته وبسيطاً في ثقافته وأمياً في تعليمه، يبدو أنّه لم يكن أمامه من معيار لتشكيل تراتبيته الاجتماعية إلا فكرة النسب والعصبية القبلية، وهي فكرة أيديولوجية بسيطة تتناسب مع بساطة المجتمع ومحدودية إمكانياته الاقتصادية والثقافية. وحقيقة أن فكرة العصبية القبليّة في مجتمع الحاضرة موروثة عن مرحلة البداوة، تدلّ على بساطة هذا المجتمع، وأنه لم يكن قادراً آنذاك على إفراز نظام تراتبي مختلف بأيديولوجية مختلفة.

وبما أنّ ظهور الحواضر حصل كنتيجة طبيعية لعمليّات استقرار القبائل خلال القرون السابقة، فقد جاء ظهور الحركة الوهابية وقيام الدولة تتويجاً لهذا السياق التاريخي. وبالتالي يكون من المتوقّع أن قيام الدولة ساهم في تعميق هذا التحوّل، خاصة لناحية التصدّع الذي كانت تمرّ به القبيلة. لكنّ اللافت أنّ الدين (ممثلاً في الوهابية) والدولة الجديدة كانا يدفعان باتجاه المزيد من تصدع القبيلة كوحدة اجتماعية سياسية لا تشكّل حتى مصدر تنافس مع الدولة، ويمكن توظيفها كآلية سياسية لصالحها. والحقيقة أنّ الدولة السعودية كانت دائماً الطرف الأقوى في علاقتها مع القبيلة. لكنّ الوهابية والدولة في الوقت نفسه أبقتا على الأيديولوجيا القبلية أو سمحتا ببقائها كأساس للتراتبية الاجتماعية، وذلك كآلية اجتماعية ثقافية لحماية مصلحة العائلة ليس فقط كوحدة مركزية في المجتمع، وإنّما كأساس للتراتبية الاجتماعية في إطار الدولة. وهو ما يعني أنّ الأساس القبلي للعائلة بقي كما كان عليه قبل الدولة، ولم يتغيّر بعد قيامها. ومن ثَمّ فإنّ التراتبية في هذا المجتمع هي تراتبية عائلات، وليست تراتبية أفراد. وهو ما يعني أنّ تطور مفهوم الدولة ظلّ بعيداً عن الوصول إلى ذروته.

عندما نأتي إلى مفهوم التوحيد نلاحظ أنه، كما أشرت في الفقرة السابقة، لم يكن مفهوماً جديداً على مجتمع تهيمن عليه المدرسة الحنبلية. ولذلك فإنّه مع بداية الحركة، وخاصة في أثناء الجدل والصراع الفكري مع المعارضين، كان هذا المفهوم هو الشعار المركزي لدعوة الشيخ. لكنّه لم يتجاوز كثيراً حدود دلالته الدينية كمعيار يرى الشيخ أنّه الحاسم الذي على أساسه يتحدّد إسلام المرء وسلامة معتقده الديني. أما بعد قيام الدولة فمع أنّ هذا المفهوم احتفظ بمركزيته إلا أنّ شيئاً جديداً طرأ على مضمونه، وعلى دوره داخل هذا

الإطار الجديد. أعطي هذا المفهوم على يد الحركة الوهابية مضموناً سياسياً جديداً، وهو مضمون يبدو أنه كان يتناسب مع البيئة التي ظهرت فيها الحركة. والحقيقة أنه في البيئة الثقافية لمجتمع الحاضرة لم يكن هذا المفهوم معروفاً بهذا المضمون الذي يقرن التوحيد الديني بالتوحيد السياسي. والأرجح أن فكرة الوحدة السياسية لم تكن حاضرة في ثقافة مجتمع تشكّل من مدن ترتكز في تكوينها من الأساس على مبدأ الاستقلال السياسي لكل منها عن الأخرى. وكان حينها قد مضى على هذا الوضع قروناً من الزمن. الأكثر من ذلك يبدو أن التوحيد كموضوع للدراسة والعلم لم يكن منتشراً بين علماء نجد قبل الوهابية[(104)]. بعد ظهور الوهابية صار التوحيد هو الموضوع الرئيس للتعليم وللخطاب الديني بشكل عام. والسؤال هنا: هل من علاقة بين التوحيد كحقل معني بالأيديولوجيا وحاجة الدولة إلى أيديولوجيا وإلى التعبئة على أساس أيديولوجي؟

لقد برز البعد السياسي للتوحيد، وأخذت فعاليته تفصح عن نفسها بشكل لم يكن معهوداً من قبل. صار التوحيد في هذه المرحلة بمثابة الأساس الثقافي بل المبرر العقدي للوحدة السياسية التي كانت الدولة تعمل على تحقيقها. وعلى هذا الأساس عملت الوهابية على إقامة نوع من الترابط العضوي بين الاعتقاد بالمضمون الديني للتوحيد الذي كان الشيخ يكرّر تأكيد أهميته ويعني به توحيد الألوهية، من ناحية ، والانضواء تحت لواء الدولة الجديدة، من ناحية أخرى . بعبارة أخرى، ارتبط قبول دعوة الشيخ إلى التوحيد وإخلاص العبادة لله وحده بالانضمام إلى الدولة والانخراط في الوحدة السياسية التي صارت تمثلها هذه الدولة والعكس صحيح. لم يعد من السهل الفصل بين هذين الأمرين أو الجزم بأنّ أحدهما ممكن من دون الآخر. وقد ظهر هذا الارتباط بشكل خاص في التغيّر الذي طرأ على خطاب الدعوة بعد اتفاق الدرعية وانطلاق مرحلة التوحيد السياسي وبناء الدولة. ففي هذه المرحلة بدا من الواضح أن هدف الحملات العسكرية للدرعية لضم المدن الأخرى إلى الدولة يتكامل مع هدف الخطاب الديني للدعوة. ومن أبرز معالم هذا التغيّر ما حصل للطريقة التي تعامل بها رموز الدعوة في كتاباتهم مع أحداث هذه المرحلة ومواقفها بشكل يفصح عن الجانب السياسي للدعوة. فابن غنام، مثلاً، في تأريخه لهذه المرحلة، وبالذات للصراعات التي كانت تعتمل فيها بين المدن المستقلة والدولة الجديدة، يصف تلك الأحداث بلغة دينية، لكنها في الوقت ذاته لغة تعبّر في تضاعيفها، وبشكل مضمر عن موقف سياسي، وليس موقفاً دينياً فحسب. فالمدينة التي تنضمّ إلى الدولة تكون، بحسب ابن غنام، قد دخلت الإسلام، وبايعت على قبول دعوة الشيخ. أما محاولة هذه المدينة أو تلك الانفصال عن الدولة بعد انضمامها فتوصف بالردة. وينطوي هذا الوصف على شطط واضح من حيث إن الأطراف كلها التي كانت منخرطة في الصراع هي من المسلمين، وأن الأسباب الحقيقية للصراع في ما بينهم كانت في جوهرها أسباب سياسية. ومن ثَمّ فإنّ الوصف الذي يطلقه ابن غنام على مواقف قيادات تلك المدن هنا هو أبعد ما يكون عن حقيقة ما كان يحدث إلا بمعنى واحد، وهو استخدام خطاب ديني لنزع المشروعية عن المواقف السياسية لقادة تلك المدن. وهذا على الأرجح لا يعود فقط إلى أن ابن غنام كان رجل دين اتسم موقفه بالحماسة، وإنما أيضاً إلى أن الخطاب الديني كان هو الخطاب الوحيد الذي كان في متناول الجميع آنذاك. وقد تعامل ابن غنام بالطريقة نفسها مع المدن كلها التي انضمت، ثم حاولت الانفصال بعد انضمامها، من دون استثناء تقريباً[(105)].

قبل ابن غنام كان الشيخ قد استخدم كلمة «الردة» لوصف السلوك السياسي نفسه. يقول في رسالة إلى أهل شقراء ما نصه: «ولا تظنوا أن الضيق مع دين الإسلام. لا والله بل الضيق والحاجة... مع الباطل والإعراض عن دين الإسلام» ثم يضيف «مصداق قولي فيما ترونه فيمن إرتد [ارتدّ] من البلدان، أولهن «ضرما»، وآخرهن «حريملا»..»[(106)] في مناسبة أخرى كتب الشيخ إلى أهل القصيم ما يحمل المعنى نفسه، خاصة قوله «وأهل القصيم غارهم إن ما عندهم قبب ولا سادات، ولكن أخبرهم أن الحب والبغض، والموالاة والمعاداة لا يصير للرجل دين إلا بها. ما داموا ما يغيضون أهل الزلفي وأمثالهم فلا ينفعهم ترك الشرك، ولا ينفعهم قول: لا إله إلا الله. فأهم ما تفطنهم له كون التوحيد من أخل به مثل من أخلّ بصوم رمضان.. وكذلك الشرك إن كان ما أبغض أهله... فلا ينفعه ترك الشرك»[(107)]. لعله من الواضح أن الشيخ في هذه الرسالة يحض أهل القصيم على الوقوف مع الدولة لإخضاع الزلفي. ما يطالب به

الشيخ أهل القصيم هو اتخاذ موقف سياسي داعم للدولة في وجه مدينة الزلفي، لكنه استخدم لغة دينية لصياغة هذا المطلب لإقناع أهل القصيم بذلك. ومن المعروف أن الزلفي انضمت إلى الدولة عام 1190هـ/1776م. لكنها انفصلت بعد ذلك، لأن المصادر تذكر أنها انضمت مرة أخرى عام 1194هـ/1780م[(108)]. وهي المناسبة التي يبدو أن الشيخ كتب رسالته هذه من أجلها. تحمل دلالة فريدة على الحضور القوي للبعد السياسي للدين، خاصة في لحظات الصراع الحرجة.

ملاحظات أخيرة

الشاهد في كل ما سبق أنه يتضمن ما يدل على أن اتفاق الدرعية، بما أفضى إليه وأسس له لم يكن ابتداءً لتاريخ، وإنما محطة بارزة في سيرورة تاريخية انتهت في لحظة معينة، ومكان معين إلى ما انتهت إليه. ومن حيث إن الاتفاق انتهى إلى تحالف بين صاحب الدعوة، الشيخ محمد عبد الوهاب وصاحب البيت السياسي، أمير الدرعية محمد بن سعود، كان هدف التحالف تأسيس دولة يمكن في إطارها تطبيق مبادئ الدعوة. وبما أن الشيخ كان، من الناحية التاريخية، هو أول من طرح خيار الدولة المركزية، ولقاء الدرعية انتهى بالاتفاق على ذلك، فإن مشروع الشيخ يكون بذلك قد تجاوز حدود الدعوة الدينية، وأصبح حركة سياسية أيضاً، تحمل معها هدفاً سياسياً عملت بكل عزم على تحقيقه.

ومن المهم ملاحظة أن هذه أول مرة يشهد فيها تاريخ وسط الجزيرة العربية اقتران مفهوم الدعوة والتزامه مع مفهوم الدولة المركزية، وهي دولة اتضح لاحقاً أنها تتجاوز كثيراً حدود نجد. وتكمن أهمية ذلك في أن التلازم الجديد بين المفهومين يمثّل مؤشراً على أنّ شيئاً ما حصل خلال هذا التاريخ للمجتمع النجدي أفضى إلى هذا التغير الكبير. وبما أن هذا التغير ذو طبيعة سياسية لا تخطئها العين، فالأرجح أنه إنما حصل نتيجة لتغيرات اجتماعية وسياسية مرّ بها المجتمع النجدي طوال الزمن الذي سبق ما تم الاتفاق عليه في الدرعية. الأمر الذي يفرض إعادة النظر في طريقة التعامل مع هذا الاتفاق، وأخذ الأسباب التي أفضت إليه، وكان لها الدور الأهم في تحقّق هذه المتغيّرات، بما تستحقه من أهمية بالنسبة إلى تاريخ الدولة. من هذه الزاوية، لا يستقيم الأمر أبداً في أن يتوقف البحث عند اتفاق الدرعية، وأن يعتبره بعضهم مبتدأ تاريخ الدولة ومنتهاه، في حين أنه كان نتيجة من نتائج هذا التاريخ.

ما يعزز أن اتفاق الدرعية كان نتيجة لسيرورة تاريخية هو أن الإطار الاجتماعي الذي ظهرت فيه كل من الحركة الوهابية والدولة كان مجتمع الحواضر النجدية. فظهور كل من الحركة، التي كانت تحمل فكرة الدولة، ثم الدولة بعد ذلك في هذه الحاضرة يتسق تماماً مع المبدأ التاريخي الذي يقول إن الحواضر هي الحاضن الطبيعي، بل ربما الوحيد لبزوغ الحركات السياسية ولقيام الدول. ولعله من الواضح أن حاضرة نجد مرّت منذ نشأتها الأولى بمراحل وبتغيرات عديدة إلى أن أخذت الصيغة الاجتماعية التي كانت عليها في القرن 12هـ/18م. وبالتالي فإن ظهور الحركة الوهابية ثم قيام الدولة فيها ليس إلا جزءاً من هذا التاريخ أو من عملية تطور اجتماعي وسياسي متصلة أفضت أولاً إلى الحاضرة، ثم في داخل هذه الحاضرة ظهرت الحركة الوهابية، ومعها جاءت فكرة الدولة. هذا يعني أنّ الإطار الاجتماعي يحمل معه كثيراً من الدلالات المهمة بالنسبة إلى تاريخ الدولة السعودية. ومن أهمّ هذه الدلالات أن بذور الدولة ومكوناتها الاجتماعية والسياسية والمفاهيم المتعلقة بها (مثل التوحيد والعائلة والمدينة) كانت تتشكل داخل تاريخ الحاضرة، وتتغير تبعاً للتغيرات التي كانت تمرّ بها هذه الحاضرة. وبما أن الحركة ولدت داخل هذه الحاضرة، وبعدها مباشرة قامت الدولة، فإنها بهذا المعنى كانت الحلقة أو المرحلة الأخيرة في سلسلة التغيرات المتتالية التي سبقت قيام الدولة ومهدت لها. وفي السياق نفسه كان قيام الدولة هو الذروة التي وصلت إليها هذه السيرورة التاريخية في تلك اللحظة، وهي السيرورة التي أنضجت الظروف لإمكانية اتفاق الدرعية. بعبارة أخرى، لم تكن الحركة ولا الدولة تطوراً مفاجئاً أو لم تظهر من فراغ ثقافي أو اجتماعي بل انبثقت من الحاضرة بتركيبتيها الاجتماعية والسياسية، وبتاريخها الذي عرفت به منذ ما قبل القرن 12هـ/18م. آنذاك كانت الحاضرة تمثّل مرحلة تاريخية متميزة عما قبلها وعما بعدها، أو كانت في المرحلة الوسط بين الدولة وما قبلها. ومن ثَمّ جاءت الحركة في داخل هذه الحاضرة لتدشن مرحلة أخرى، هي مرحلة الدولة المركزية.

انطلاقاً من ذلك، لا يمكن أن يكون هناك تفسير علمي لظهور الحركة أو لنشأة الدولة بمعزل عن تاريخ الحاضرة التي احتضنتهما في المقام الأول. بل على العكس، وبدلاً من فرضية الشرك، يفرض الإطار الاجتماعي للدولة مجموعة من الأسئلة المحورية ذات الصلة

المباشرة بنشأة الدولة التي لا يمكن تفاديها، وذلك لأنه من دون الإجابة عنها لا يمكن تطوير نظرية سياسية عن تاريخ الدولة السعودية. فمن حيث إن الحاضرة هي التي احتضنت الحركة أولاً ثم الدولة يصبح من الضرورة بمكان أن نعرف كيف ومتى تشكلت هذه الحاضرة في نجد؟ ما هي الخصائص التي تميزت بها من النواحي الاجتماعية والثقافية والاقتصادية والسياسية والديمغرافية؟ وهل تختلف في خصائصها هذه أو في بعض منها، عما سبقها من تشكيلات حضرية في تاريخ المنطقة؟ وإذا كانت تختلف فما هي أوجه هذا الاختلاف؟ ثمّ ما هي علاقة هذه الاختلافات بحقيقة أن فكرة الدولة لم تظهر وتتبلور إلا في الشكل الاجتماعي والسياسي الأخير الذي اتخذته تلك الحاضرة؟ وهو ما يقودنا إلى السؤال المركزي بالنسبة إلى نشأة الدولة: ما هي العلاقة بين طبيعة هذه الحاضرة وبين ظهور الحركة الوهابية أولاً ، ثم قيام الدولة على أساس من مبادئ هذه الحركة ثانياً ؟ وبالتالي: ألا يمثّل ظهور الحركة وقيام الدولة هنا نوعاً من الاستمرارية التاريخية لتلك الحاضرة، وإن على مستوى أكثر نضجاً وقابلية لفكرة الدولة من الناحية السياسية؟ وإذا كان الأمر كذلك، هل يجوز التعامل مع تاريخ الدولة السعودية بمعزل عن التاريخ الذي انبثقت منه أصلاً؟

تشير هذه الأسئلة وما استتبعها من ملاحظات إلى الفراغات الكبيرة التي خلّفها تجاهل تاريخ ما قبل الدولة وما قبل اتفاق الدرعية. وهي فراغات لا يزال تاريخ الدولة السعودية يعانيها بعد أكثر من قرنين ونصف قرن على قيامها. ولذلك لا بد من مواجهة هذه الأسئلة ومحاولة الإجابة عنها لملء تلك الفراغات ليس فقط بما يرضي فضول الباحث والمؤرّخ، وإنما من أجل استعادة تاريخ الدولة لطبيعته الاجتماعية والسياسية، وقبل ذلك وبعده استعادة تماسكه المعرفي. والحقيقة أنه ما عدا بعض الاستثناءات القليلة، فإن هذه الأسئلة، على أهميتها بما تمثّله من رؤية تاريخية مختلفة وملحة، تغيب عن أغلب الأدبيات التي تتصدى لتاريخ الدولة السعودية[(109)]. وهذا موقف لافت في غرابته، لأنه يتجاهل تماماً الأهمية الواضحة والمركزية لحاضرة نجد في تاريخ الدولة، وخاصة بالنسبة إلى نشأتها. وهي أهمية كان من المفترض قبل أي شيء آخر أن تكون حافزاً على الاقتراب من تاريخ تلك الحاضرة للتعرف إليها وإلى العوامل التي جعلت منها بيئة مهيَّأة لاحتضان فكرة الحركة والدولة معاً.

انطلاقاً من الملاحظات السابقة ليس من المبالغة القول إن افتراض الشرك على أنه الجذر الأول والأهم للحركة الوهابية، ومن ثَمّ للدولة يتعارض تماماً مع الواقع التاريخي المباشر للدولة والمعاصر لها والسابق عليها. ويحق لنا أن نتساءل: هل يجوز أن تحلّ فرضية الشرك بمحدوديتها وصغر حجمها بديلاً من تلك التحولات الاجتماعية والسياسية كلها؟ أين يمكن أن يكون موقع الشرك في تلك التحولات كلها؟ وما الذي يمكن أن يضيفه إليها؟ وقبل هذا وبعده، فإنّ هذه الفرضية التي يتمّ الدفع بها على يد الفكر الديني لتكون بديلاً من هذا التاريخ لم ترتقِ حتى الآن، وبعد أكثر من قرنين ونصف من الزمن على ظهور الحركة، إلى أكثر من كونها افتراضاً أيديولوجياً ساذجاً، لا يستند إلى أدلة ومعطيات تاريخية مقنعة تتناسب مع الوزن والأهمية اللذين يصرّ هذا الفكر على منحهما لهذا الافتراض. وهو ما يجعل من القول إن اتفاق الدرعية كان بداية تاريخ الدولة، وأن ما قبل ذلك ليس مهماً باستثناء انتشار الشرك، مجرد ادعاء يتضمن أن الدولة قامت هكذا فجأة، ومن دون مقدمات وإرهاصات اجتماعية، ومن دون تحولات سياسية وثقافية سابقة هيأت الأرضية، ومهدت السبيل لتحول بهذا الحجم. ولعله من الواضح أن هذا القول ينطوي ليس فقط على ابتسار للتاريخ واختزال له بشكل غير مبرر، بل إنه ادعاء متهافت يخرج الدولة السعودية من سياقها التاريخي، ومن طبيعتها الحقيقية كمؤسسة اجتماعية سياسية. وذلك لأنه من المسلّمات المتعارف عليها أنه لكل دولة تاريخ اجتماعي وسياسي. والدولة السعودية ليست استثناء من ذلك. وسوف نرى أن الشرك لم يكن إلا جزءاً بسيطاً، وعلى الأرجح هامشياً، من هذا التاريخ.

الطابع السياسي للصراع

مع الإصرار على استبعاد البعد السياسي من تاريخ الوهابية وتاريخ الدولة، إلا أنّ السمة السياسية للصراع الذي كان يدور بين الدرعية والمدن الأخرى، كانت واضحة للعيان وكانت السمة التي تميزه. ولم تأت هذه الميزة إلا لأن الصراع كان في جوهره صراعاً سياسياً، بين النخب السياسية البارزة في الحاضرة النجدية. هنا تبدو لفرضية الشرك وظيفة أخرى، وهي التعتيم على هذا البعد السياسي لتحقيق المزيد من استبعاده عن عين التاريخ، وعين البحث. ولهذا السبب فإنه من المهم العودة إلى الموضوع للمزيد من التوضيح. كان السجال على ورق الرسائل وفي اللقاءات الفردية أو الجماعية بين الشيخ محمد ومعارضيه من علماء الدين ذا طابع ديني، ويعبّر عن نفسه بلغة دينية لا تخطئها العين. لكن على الأرض، وبالتوازي مع هذا السجال الديني، كان الصراع عسكرياً. وكان السجال الديني والصراع العسكري كلاهما الجزء الرئيس من المشهد نفسه؛ حيث يبدو كأن كلاً منهما يكمل الآخر. وعندما تجتمع لغة الدين مع لغة السلاح فإن الموضوع بينهما لا يمكن أن يكون إلا بالضرورة سياسياً. وكما إن الصراع العسكري كان بين النخب السياسية، كذلك كان السجال الديني بين النخب الدينية، وضمن حدود الصراع السياسي ذاته أيضاً. فالمعارضون للشيخ ولرؤيته لمفهوم التوحيد مقابل الشرك، كانوا في النتيجة معارضين للمشروع السياسي الذي تتبناه حركته، وتدعمه الدرعية. وبمثل هذا الموقف كان هؤلاء العلماء المعارضين للشيخ عملياً حلفاء، من منطلقات دينية وسياسية، لأمراء المدن الذين كانوا يقاومون سياسياً وعسكرياً توسع الدرعية لضم إماراتهم إلى هذا المشروع السياسي[(110)]. من جانبه لم يكن الشيخ محمد، بتحالفه مع قيادة الدرعية هو الآخر محكوماً بالسقف السياسي لهذا التحالف فحسب، بل كان طرفاً رئيساً في تحديد هذا السقف وتحديد أهدافه. وذلك لأنّه كان صاحب المبادرة في إطلاق المشروع السياسي والتأسيس الأيديولوجي للتحالف من أجله مع أمير الدرعية. وبالتالي فإن نصيبه من الفشل أو النجاح كان أكبر بكثير من نصيب خصومه من علماء الدين الآخرين.

وأكثر ما ميّز هذا الصراع السياسي أنه كان صراعاً شبه محصور بين النخب الدينية والسياسية. وهنا تكتمل طبيعة المضمون السياسي للصراع بالغياب الشعبي اللافت عن مشهد الأحداث، وهو غياب يكاد أن يكون كاملاً. ولا تذكر المصادر المحلية شيئاً يشير من قريب أو بعيد إلى حضور شعبي في الأحداث والسجالات بهذه الدرجة أو تلك، وبهذا الشكل أو ذاك. وأهمية ملاحظة غياب البعد الشعبي عن الصراع أنه يضعف فرضية الشرك، وبالتالي يضعف البعد الديني لصالح البعد السياسي للصراع. فالغياب الشعبي يعني أن ما كان يحدث من صراع بين النخب: طرف كان يدفع باتجاه تحقيق الوحدة السياسية للمنطقة، وإنهاء ظاهرة المدن المستقلة، والطرف الآخر كان يقاوم من أجل الإبقاء على هذه الظاهرة، وبالتالي الإبقاء على الانقسام السياسي المتمثّل في الحواضر، أو المدن المستقلة. في هذا الإطار توحي جميع المصادر المعاصرة التي أرّخت لتلك المرحلة أن الناس كانوا خارج دائرة الصراع السياسي والسجال الديني معاً. لا توجد إشارة واحدة في تلك المصادر إلى حادثة تنمّ عن موقف شعبي ذي طابع ديني أو سياسي مناصر أو معارض لهذا الجانب في الصراع أو ذاك: حادثة تدل مثلاً على قبول أو مناصرة أو في المقابل تدل على احتجاج أو تمرد أو مقاومة أو عصيان، في هذا الاتجاه أو ذاك. ولا يبدو من المصادر أنّ شيئاً من ذلك كان يحدث من قبل الناس أفراداً أو جماعات في أثناء الحرب أو في أثناء سقوط هذه المدينة أو تلك وانضمامها إلى الدولة، ثم انفصالها عنها، ثمّ عودتها إلى الانضمام مرة أخرى. وهذا مع ملاحظة أنّ الحروب، وسقوط المدن وانضمامها ثم انفصالها استمرّ لسنوات، وفي بعض الحالات لعقود من الزمن. من ناحية أخرى، ليس هناك في المصادر ما يدلّ على أن موقف الناس في المدن الممانعة للانضمام إلى الدولة كان معارضاً لهذه الممانعة أو معارضاً لموقف الأمير وهو يقاوم توسّع الدولة. وليس هناك ما يدل في المقابل على أن الناس كانت مع الممانعة ـ لكن لا بد من أنه كان للناس موقف يمثل الأغلبية على الأقل. كان الوضع صعباً جداً قبل ظهور الوهابية، سياسياً واقتصادياً. وكانت من أهم سماته الحروب بين المدن والاغتيالات وعدم الاستقرار السياسي بشكل عام. ثم جاءت الوهابية، وجاء معها مشروع الدولة. لكن الناس ما كانت تسمع إلا السجالات الدينية، وما كانت ترى إلا

الغزوات المتبادلة. لم يكن أحد يحدثهم عن الدولة، كخيار للوضع الذي كان قائماً حينها، ولا عن فوائد الانضمام إلى هذه الدولة.

هنا ينبغي أن نتذكر بأنّ ظاهرة المدن المستقلة عندما ظهرت الوهابية كان عمرها الزمني يمتدّ وقتها إلى ما لا يقل عن أربعة قرون، وذلك إذا انطلقنا مما يقوله المؤرخ إبراهيم بن عيسى، بأن أقدم مدينة من هذه المدن، وهي بلدة التويم، تعود نشأتها إلى عام 700هـ/1300م[(111)]. وبالتالي من الواضح أن حالة الانقسام السياسي قد ترسخت في ثقافة المجتمع عبر هذه القرون الطويلة، وأنها تحوّلت مع الزمن إلى قيمة ثقافية سياسية ارتبطت بها مصالح كثيرة ومتنوعة، وتشكّل على أساسها وجدان ووعي أجيال متعاقبة، بحيث بدا للجميع بأن الانقسام، واستقلال كل مدينة عن الأخرى هو الحالة الطبيعية التي يجب أن تبقى، وأن غير ذلك غير مستساغ، وخروج على العادة. ولعل ما حصل من أهل الرياض عندما سقطت عام 1187هـ/1773م مؤشر على ذلك. حيث تذكر المصادر بأن الإنهاك واليأس نالا من أمير الرياض، دهام بن دواس، بعد حروب استمرت لحوالى ثلاثين سنة، ولذلك قرر في تلك السنة الهروب من المدينة وتركها لقوات الدرعية. وقبل أن يفعل ذلك جمع أعيان الرياض وأطلعهم على نيته. فاعترضوا على ذلك، وداخلهم الشك أنه يحاول اختبار صدقهم وولاءهم له. فأكّد لهم بأن الرياض لم تعد وطناً له ولعياله. وبالفعل ترك المدينة مع أولاده وأعوانه. لم يكن الهروب في مثل هذه الحالة سلوكاً منتشراً حينها. لكن اللافت، وما يبدو ليس عادياً، أن أغلب أهل الرياض، بحسب ابن غنام، تركوا المدينة أيضاً وتبعوا أميرهم المنهزم. يقول المؤرخ الذي عاصر الحدث عن حالة الهروب الجماعية: «.. فخرج (دهام بن دواس) هو وأولاده وأعوانه، وغالب أهل البلد شأنهم شأنه، ولم يبقى [يبق] في البلاد إلا القليل،..». كانت وجهة الهروب إلى مدينة الخرج، جنوب الرياض، وكان ذلك في عز فصل الصيف. ولذلك مات في الطريق، كما يقول ابن غنام، نحو «أربعمائة من الخلق». وقد حاول عبد العزيز بن محمد بعدما دخل الرياض على رأس قوات الدرعية طمأنة من بقي من السكان، وإعادة من هرب بأن أعلن الأمن والأمان في المدينة للجميع، وأرسل إلى الهاربين يدعوهم إلى العودة. ويبدو أنه نجح في ذلك، كما يقول ابن غنام[(112)].

والسؤال الذي يفرض نفسه: لماذا هرب أغلب السكان مع أميرهم؟ لا يحمل هذا الفعل إلا معنى واحداً، وهو أنّ ثلاثين سنة من الحروب والسجالات الدينية والنشاطات الدعوية لم تغير رؤية أهل الرياض لواقعهم الاجتماعي والسياسي، ولم تقنعهم حينها بما كان يدعو إليه الشيخ، ولا بالجدوى السياسية للانضمام تحت لواء الدولة الجديدة. بل يبدو أن هؤلاء السكان لم يكونوا ينظرون إلى الموضوع من زاوية المفاضلة هذه، وإنما من زاوية ما وقر في أذهانهم، وما رسخ في وعيهم تحت ظلّ مجتمع الحواضر المستقلة. إن لجوء أغلب السكان إلى الهروب في فصل الصيف وتحملهم مشقة التشرد، بل المخاطرة بحياتهم هرباً من مدينتهم بعد سقوطها يوحي بأنهم إما كانوا يخشون انتقام الدرعية منهم، وأنهم سيؤخذون بجريرة أميرهم أو أنهم لم يكونوا يتوقعون أن يجلب لهم الانضمام إلى الدولة أفضل مما كانوا عليه عندما كانوا مستقلين في مدينتهم أو كلا الأمرين معاً. ويجب ألا نستبعد قوة تأثير ما اعتاد عليه هؤلاء الناس، ونشؤوا على أساسه عبر أجيال متتابعة، وهو أنهم ينتمون إلى الرياض اجتماعياً ونفسياً وتاريخياً لا إلى غيرها من المدن. وقد تشكلت طبائعهم وعاداتهم وعلاقاتهم وأمزجتهم ومصالحهم على هذا الأساس. والمطلوب منهم أن يغيروا ذلك كله، وأن ينضموا إلى كيان سياسي لا يعرفون عنه شيئاً ولم يحدثهم عنه أحد. ولذلك فالأرجح أن أهل الرياض لم يستوعبوا فكرة الانضمام إلى هذا الكيان الأوسع والمبهم، وماذا يمكن أن تؤدي إليه خطوة كبيرة مثل هذه. لم يحدثهم أحد عن هذا الموضوع. كل ما كانوا يسمعونه تراشق ديني بين العلماء على الورق وفي المحافل، وعلى الأرض صراع عسكري وحروب. ماذا يمكن لأناس بسطاء، أغلبيتهم الساحقة أمية، أن يفهموا من ذلك؟ يعكس موقف أهل الرياض بُعد المسافة السياسية والاجتماعية بل النفسية، بين مدن عاشت منفصلة عن بعضها لقرون طويلة وما كان يبدو أن الأحداث تقود إليه. والشيء نفسه يمكن أن يقال عن موقف سكان المدن الأخرى، غير الدرعية. وذلك كله على الرغم من تداخل العلاقات القبلية والعائلية بين كثيرين من سكان هذه المدن.

من هنا يبدو أن الصراع كان صعباً وقاسياً، ليس بالمعنى العسكري، وإنما بالمعنى الاجتماعي والسياسي أيضاً. حيث يبدو الناس،

بحسب تلك المصادر، وكأنهم كانوا خارج المشهد تماماً، وفي القلب منه في الوقت نفسه. الشيء الوحيد الذي كان واضحاً في ذلك كله أنّ الناس كانوا موضوعاً للصراع ولم يكونوا طرفاً فيه. بالإضافة إلى ذلك لا شك في أنّ أطراف الصراع السياسي والسجال الديني كانوا معنيين كثيراً، كما يبدو في سلوكهم وفي طريقة أدائهم بكسب الناس إلى جانبهم في الصراع. لكن بموازة ذلك كان هؤلاء الأطراف متمسكين بأن تبقى علاقتهم مع الناس ذات اتجاه واحد.

ما الذي يمكن أن تدلّ عليه هذه الملاحظات؟ تدلّ على أمرين: الأول أن الطابع السياسي للأحداث كان هو الطاغي على غيره من الجوانب الأخرى للصراع، وخاصة منها الجانب الديني. وهذا طبيعي، لأن الصراع كان في حقيقته وجوهره محصوراً بشكل أساس بين القيادات السياسية، وأن دخول الأطراف الدينية كان غالباً ما يحصل في الإطار السياسي ذاته، وليس خارجاً عنه. الثاني أن بقاء الناس خارج دائرة الصراع يدل، من ناحية أخرى، على أن ثقافة المجتمع لم تكن مسيّسة، أو أنها كانت في أدنى درجات التسييس، وبالتالي لم يكن لدى الناس أو غالبيتهم دافع سياسي أو أيديولوجي كافٍ يدفعهم للدخول في ما كان يحدث إلى جانب هذا الطرف أو ذاك. وإذا صحّ ذلك فإنه يؤكد أن السجال الديني الذي كان محتدماً بين الشيخ محمد ومعارضيه حول مفهومي «التوحيد» و«الشرك» كان سجالاً نظرياً ومن النوع النخبوي الذي لا يعكس الواقع الثقافي، وبشكل خاص الواقع الديني لمجتمع الحاضرة النجدية آنذاك[(113)].

منهج تاريخي فقير

ربما إن الغياب الشعبي اللافت عن مشهد الأحداث يعود إلى أن من كتبوا التاريخ في تلك المرحلة اقتصر اهتمامهم على كتابة تاريخ النخب والقيادات، ولم يلتفتوا إلى موقع أو دور الناس العاديين في ما كان يحدث. وهذا يتفق مع النهج الذي كان سائداً، ويأخذ به المؤرخون القدامى في كتابتهم للتاريخ، وهو النهج الذي يميل بشكل واضح إلى تسجيل تاريخ النخبة مثل السياسيين من أمراء وملوك، أو قادة عسكريين، أو البارزين من رجال الدين والعلماء، غيرهم، وفي المقابل عدم الالتفات كثيراً إلى أخبار من لا ينتمون إلى هذه الطبقة. ومع أن هذا النهج، وهيمنته على كتابة التاريخ في العصور الماضية يمثل انحيازاً أيديولوجياً وسياسياً واضحاً، إلا أنه من ناحية أخرى كان انعكاساً للواقعين الاجتماعي والسياسي للمجتمعات في ذلك الزمن. كان حضور النخبة في حياة المجتمع طاغياً إلى حدّ أنه كان يحجب لأسباب سياسية وثقافية عن المؤرخ رؤية ما يفعله أو يقوله غيرهم، ممن لا ينتمون إلى الطبقة نفسها. ومع ذلك فإنّ هذا الميل المنهجي لم يمنع في كثير من الحالات أخبار العامة والطبقات الأدنى من التسرب إلى كتابات كثير من المؤرخين. في حالة الدولة السعودية يبدو أن غياب أخبار الناس العاديين ودورهم في الأحداث عن الروايات التاريخية المحلية يمثل حالة متطرفة، وذلك من حيث إنه يكاد أن يكون غياباً تاماً. ومن أهم الأسباب وراء ذلك أن هذه الروايات كانت بحد ذاتها مقتضبة، ولا تتجاوز كثيراً مستوى تسجيل الحدث من دون تفاصيل أو حتى تاريخ. في ذلك الزمن كانت القناة الوحيدة التي يمكن أن نعرف من خلالها شيئاً عن موقف الناس مما كان يحدث، ولو بشكل غير مباشر، هي قناة الراوية والشاعر الشعبي. ليس من المهم بالنسبة إلى موضوعنا هنا تبرير أو تفسير هذه الظاهرة، لأن ما يهمنا هنا هو دلالة هذا الغياب على طبيعة المواجهة بين الأطراف كما يظهر ذلك من رواية الأحداث في المدونات التاريخية المحلية. لكن قبل ذلك، لا بد من الإشارة إلى عوامل ذات صلة يمكن القول إنها مجتمعة لم تترك للمؤرخين النجديين ما يسجلونه عن موقع الناس العاديين، ودورهم في الأحداث.

أول هذه العوامل يتعلق بالطريقة نفسها التي اتبعها المؤرخون أنفسهم في تسجيل الأحداث اعتماداً على نهج الحوليات، وبطريقة تتسم بالإيجاز المفرط والغموض وعدم الانتظام في تسجيل الأحداث؛ حيث يسجل المؤرخ[(114)] الحدث بإسلوب بسيط ومقتضب إلى حد الإخلال. يفتقر هذا التسجيل إلى أي تفاصيل أولية عن الأطراف ذات العلاقة بالحدث أو عن السبب أو الأسباب وراء هذا الحدث، أو عما يمكن أن يشكّل خلفية تساعد في وضع الحدث في سياقه الأشمل، بما يساعد على استيعابه وربطه بغيره من الأحداث السابقة واللاحقة. وقد كان المؤرخ عثمان بن بشر، أول من لاحظ قصور هذه الطريقة، واشتكى من الفقر المعلوماتي المدقع الذي كانت تعانيه المدونات التاريخية التي كتبت قبله. يقول عن طريقة علماء الدين في تصنيف تلك المدونات بأنهم «إذا ذكروا السنة قالوا قتل فيها فلان بن فلان، ولا يذكرون إسمه [اسمه] ولا سبب قتله. وإذا ذكروا قتالا أو حادثة قالوا في هذه السنة جرت الواقعة الفلانية...»[(115)] في هذا الاستشهاد يعبر ابن بشر عن شعور واضح بالإحباط من الأسلوب الذي اتبعه كتاب تلك المدونات، وهو أسلوب لا يتجاوز تسجيل عناوين الأحداث، وليس الأحداث نفسها. بل إن تواريخ الأحداث في هذه المدونات تتّسم بالعمومية المفرطة، لأنها لا تتجاوز ذكر السنة التي حصل فيها الحدث، من دون تحديد اليوم أو الشهر. وبما أنّ المدون يسجل الأحداث في مدونته وفقاً للسنة القمرية فقط، إلا أنه لا يذكر في أي فصل من فصول السنة حصل الحدث. كما إن تحديد سنة الحدث يفتقد أحياناً الدقة؛ إذ إنّ السنة التي يقال إنه حصل فيها تختلف أحياناً من مؤرخ إلى آخر[(116)]. يتفق المستشرق الأمريكي، مايكل كوك (M. Cook) ، مع ابن بشر في ملاحظته، لكنّه يذهب أبعد منه في وصف تقليد الحوليات الذي ساد بين مؤرخي نجد قبل الحركة الوهابية بأنّه من أكثر التقاليد بدائية، نظراً إلى فقر مادته التاريخية[(117)]. ولعلّه من الواضح أنّ المدونات التاريخية النجديّة بمثل هذه السمة لم تكن مهيّأة لأن تقدم مادة غنية أو على الأقل مادة تتضمن شيئاً من التفصيل عن مختلف نواحي تاريخ مجتمع الحاضرة في تلك المرحلة. لم تكن هذه المدونات بالمنهج الذي كتبت به تتسع لأكثر من إشارات سريعة ورؤوس أقلام عن أهم الأحداث وأهم الشخصيات والظواهر التي لا يمكن تجاهلها أو التغاضي

عنها. ومن الطبيعي في هذه الحالة أنّ كتّاب هذه المدونات لم يكونوا معنيين كثيراً بأخبار الناس، خاصة منها ما يتعلق بمواقفهم واتجاهاتهم مما كان يحدث لهم ولمجتمعهم.

العامل الآخر ذو الصلة هنا، كما أشرت، هو أنّ ثقافة مجتمع الحاضرة النجدية لم تكن مسيسة آنذاك. وبالتالي فإن انخراط من انخرط من الناس العاديين في الصراع كان على الأرجح، وفي أغلب الحالات، يتمّ من زاوية التبعية لهذا الطرف أو ذاك، ربما على أساس من عصبية القرابة أو عصبية الانتماء إلى البلدة أو المنطقة، والأغلب على أساس من مبدأ التجنيد الإجباري الذي كان يعمل به من قبل الجميع في تلك المرحلة. ويجب أن نتذكر دائماً أن الصراع حينها كان يحدث بين عائلات حاكمة في المدن، ولم يكن بين قبائل. ومن ثَمّ فإن عامل العصبية القبلية كدافع للانخراط في الصراع كان ضعيفاً، خاصة أن كثيرةً من العائلات المتصارعة كانت تنتمي إلى القبيلة نفسها. بل هناك أمثلة عديدة تشير إلى أنّ الصراع كان يحدث داخل العائلة نفسها. لكن ربما أنّ العامل الأهم كان، كما أسلفنا، غياب حافز أيديولوجي واضح يمكن القول إنه كان يدفع بعضهم إلى الانخراط في الصراع بأي شكل من الأشكال بناء على قناعات دينية مسبقة، وأهداف متوخاة ترتكز على هذه القناعات. هذا لا يعني طبعاً أنه لم يكن للناس العاديين، أو أغلبهم على الأقل، موقف أو رأي مما كان يحدث، بناء على قناعات أو معطيات لا نعرف عنها شيئاً بحكم أنه لم يصلنا عنها شيء. لكن يبدو أن موقف أو مواقف هؤلاء لم تتجاوز كونها مجرد آراء آنية أو عابرة تخلو من أي التزام سياسي أو أيديولوجي في هذا الاتجاه أو ذاك. مع الأخذ في الاعتبار أن قنوات التعبير عن الرأي في ذلك الزمن كانت شبه معدومة تقريباً بالنسبة إلى الناس العاديين. يضاف إلى ذلك تداخل عوامل العائلة والقرابة والانتماء إلى المكان مع مواقف الناس وميولهم الدينية، وهي عوامل تحدّ بطبيعتها من شفافية التعبير عن الرأي. واللافت في هذا الإطار أن المصادر المحلية تخلو من أي مؤشرات واضحة ودالة على مواقف واتجاهات الناس السياسية والدينية مما كان يحدث بين النخب السياسية والدينية. وأمام ذلك يصعب جداً استبعاد فرضية أن السبب الأهم وراء ذلك هو أن معتقدات الناس وثقافتهم الدينية في الحواضر أو المدن آنذاك كانت بشكل عام قريبة جداً مما كان يدعو إليه الشيخ محمد بن عبد الوهاب. وهو ما يعزز فرضية أن المقاومة التي كانت تواجهها دعوة الشيخ كانت محصورة في النخب الدينية والسياسية، وبالتالي فهي في الأساس مقاومة سياسية.
وبالتالي فإن الصراع الذي كان محتدماً حينها بين الدرعية وخصومها لم يكن له علاقة بالحالة الدينية في مدن الحاضرة، وخاصة ما يقال عن تفشي الشرك فيها، وإنما كان تعبيراً عن حالة اجتماعية سياسية كان يمر بها مجتمع تلك الحاضرة في ذلك الوقت.

التفسير الديني

السؤال الذي تجب مواجهته مباشرة هنا هو: هل صحيح أن الشرك كان متفشياً في نجد قبل ظهور الحركة الوهابية، بما يبرر جعله العامل الأهم وراء ظهور الحركة، ثم قيام الدولة؟ يتعلق هذا السؤال بقضية مفصلية بالنسبة إلى كتابة تاريخ الدولة السعودية، وأكاد أجزم أنه راود كثيرين، لكنه لم يخضع من قبل للدراسة والتحليل بما يتناسب مع أهميته وخطورته. وربما تصور بعضهم أن القضية التي يطرحها السؤال تتعلق بأن ثبوت انتشار الشرك في نجد كاف بحدّ ذاته للبرهنة على أنّ الجذور التي نبعت منها الحركة الوهابية، وبالتالي الدولة السعودية، هي جذور دينية، وأن عكس ذلك صحيح أيضاً. لكن القضية ليست كذلك أبداً، لأنها تتعلق قبل أي شيء آخر بتصور ما كانت عليه الدولة، ومن أين وكيف نشأت، ومدى انسجام ذلك كله مع تاريخ هذه الدولة كما كان، وليس كما يتصوره بعضهم.

فحتى لو افترضنا فرضاً جدلياً أن الشرك كان منتشراً في نجد على نطاق واسع، وأنه تسبب نتيجة لذلك في انحراف معتقدات الناس الدينية، فإنّ هذا لا يعني بأنّ فكرة الدولة نبعت من جذور دينية. سيكون هذا صحيحاً بالنسبة إلى الحركة الوهابية، لكن في حالة واحدة، وهي أن تكون حركة دينية محض، يقتصر هدفها على الإصلاح الديني، وعلى محاربة الشرك بالدعوة، وكشف ما هو منحرف، من وجهة نظر الداعية، في معتقدات الناس، لكن ترك المجال في الأخير للناس في أن يختاروا، وأن يتحملوا مسؤولية خياراتهم. بعبارة أخرى، ألا تتجاوز الدعوة إلى ذلك أي هدف سياسي. والحركة الوهابية لم تكن كذلك. كانت دعوة إصلاح ديني. لكنها في الوقت نفسه كانت حركة سياسية. كان لها مشروع إصلاح ديني، لكن يتوازى ويتكامل مع مشروع إصلاح سياسي أيضاً. بل كان هناك تلازم وجودي بين المشروعين، بمعنى أن أحدهما لم يكن ممكناً ولا معنى له من دون الآخر. وكان الهدف المعلن للإصلاح الديني هو تنقية المجتمع من الشرك. وهدف المشروع السياسي تحقيق الوحدة السياسية لمنطقة نجد، ثم امتد إلى توحيد أغلب أنحاء الجزيرة العربية تحت سلطة دولة واحدة. سوف يفرض علينا هذا التلازم أن نواجه هذا السؤال: ما هي العلاقة الممكنة بين محاربة الشرك، وتحقيق الوحدة السياسية؟ هل هناك معنى سياسي للشرك؟ سنأتي لهذا السؤال لاحقاً، لكن لنلاحظ في الحال أن نجاح هذين المشروعين، الديني والسياسي، كان يعتمد قبل أي شيء آخر على قيام الدولة. وفي هذا تعبير عما كان عليه المجتمع في تلك اللحظة دينياً وسياسياً. الأمر الآخر أن الحركة لم تأت بفكرة دولة دينية يتولّى رئاستها أحد الفقهاء، كما حصل مثلاً في حالة المرابطين أو الموحدين في المغرب. بل على العكس، افترض ابن عبد الوهاب منذ اللحظة الأولى دولة سياسية تأخذ بالشريعة وتتحالف مع الفقهاء. وقد انطلق في ذلك من وعي بطبيعة المجتمع الحنبلي للحاضرة النجدية، ومن التزام تام بالرؤية الحنبلية لهذه المسألة، والتي تقوم على الفصل بين الشأن الديني والشأن السياسي. كما إن الشيخ كان مدركاً بعد ذلك لطبيعة الحكم والإمارة في المدن النجدية إبان دعوته، وأن هذه الإمارة لها تاريخ طويل، وهو امتداد لتاريخ عربي إسلامي قديم. كان الشيخ مقتنعاً منذ البداية، وهذا أمر لافت، بأنّ حركته في حاجة إلى دعم أحد أمراء المدن المستقلة الكبار، وأن رئاسة الدولة، إذا قدّر لها أن تقوم، هي حق لهذا الأمير ولذريته من بعده. عندما نأخذ هذه المعطيات كلها مجتمعة، فإنّها تؤكد أولاً أن الوهابية لم تكن دعوة دينية فحسب. ثانياً أن الوهابية لم تأت معها بفكرة دولة دينية خاصة بها حتى يمكن القول إن جذور هذه الدولة كانت ذات طبيعة دينية. ثالثاً أن الوهابية تبنّت فكرة الإمارة السائدة في المجتمع كما هي، وعملت على توسيع نطاقها لتستوعب فكرة الدولة المركزية. رابعاً أنها اعتمدت في ذلك على المفهوم الحنبلي للعلاقة بين السياسي والديني، وهو المفهوم الذي يفصل وظيفة كل منهما عن الآخر.

ماذا تعني هذه الاستنتاجات من الناحية التاريخية؟ تعني أن الوهابية تاريخياً كانت أكثر تعقيداً من حصرها في تفسير ديني يرتكز على عامل وحيد، هو الشرك. كما إنها أكثر تعقيداً أيضاً من حصرها في معادلة خلدونية لا ترى إلا تحالف الداعية مع رجل السياسية، وما بينهما العصبية. لكن قبل مواصلة الحديث لا بد من مواجهة حقيقة أخرى، وهي أنّ الشيخ لم يطرح فكرة الإصلاح السياسي على هذا

النحو في كتاباته كلها. هل يعني هذا أنه لم يفكر في الموضوع؟ هذا السؤال في الواقع لا معنى له ولا مبرر. لأن دخول الشيخ ابن عبد الوهاب في تحالف سياسي مع أمير الدرعية كان يعني بحد ذاته حينها أنه بدأ، عملياً، الحرب على إمارات المدن المستقلة التي ترفض الانضواء تحت لواء الدعوة ولواء مشروعها السياسي. إذاً لماذا لم يفصح الشيخ عن موقفه السياسي هذا؟ هذا أيضاً سؤال ينطوي على تزيُّدٍ لا مبرر له. ما هي المصلحة من وراء ذلك؟ فالشيخ كان رجل دين ومن عائلة لم تعرف إلا بالعلم الديني. ودخوله في سجال سياسي مع أمراء المدن سيضعف موقفه الديني، ويأخذ الضوء عن دعوته الدينية. وفي الوقت نفسه لن يكسب شيئاً على الساحة السياسية. بدلاً من التمسك بمثل هذا السؤال، لماذا لا نصرف انتباهنا إلى ما كان يحصل فعلاً: على المستوى الفكري كان هناك خطاب ديني للدعوة. وعلى الأرض كان هناك موقف وفعل سياسيان. وبذلك تحقّق تكامل مفيد بين الديني والسياسي. يبدو أن الشيخ لم يكن مسيّساً فقط، بل كان يمتلك ذكاء سياسياً ساعده على إدارة المشهد بما يحقّق ما كان يصبو إليه.

بالعودة إلى الوراء، يبدو كل ما في المشهد آنذاك، بعد ظهور الوهابية وتبنّيها من قبل الدرعية، يشير إلى أنّ الحالة السياسية للمدن المستقلة قد استنفدت أغراضها، بل تحولت إلى عبء ثقيل على المجتمع. كان من الواضح أنّ الوهابية لم تكن لتكتفي بإزالة قبر زيد بن الخطاب في الجبيلة أو اقتلاع شجرة في العيينة. هذه حركة كانت تتجه نحو تغيير الخريطة السياسية للجزيرة. هل كان محمد بن سعود مدركاً لذلك؟ لا نعرف، لكنّ تحالفه مع الشيخ أثبت أنّه أنجح استثمار سياسي حققه في حياته وحياة أسرته. المهم أنه مع ظهور الوهابية على مسرح الأحداث كان مجتمع الحاضرة على حافة الانهيار: حروب لا تتوقف وصراعات داخل أغلب العائلات الحاكمة في كل مدينة تقريباً. كانت ظاهرة القتل بين الأسر الحاكمة لافتة والمجاعات تجتاح المنطقة من وقت لآخر وعمليات الاغتيال والثأر كانت منتشرة. موجات الجفاف المستمرة كانت تضرب المنطقة في دورات مناخية متعاقبة. نحن لا نعرف شيئاً عن حالة المجتمع خلال القرن الأول من نشأة هذه المدن المستقلة. هل كانت هذه حالته منذ ذلك الزمن؟ لا نعرف. لكننا نعرف ما يكفي عن هذه الحالة قبيل ظهور الوهابية، أي بعد نشأة المدن بما لا يقلّ عن سبعة قرون. ولعله من الواضح، أنّه لا يمكن الافتراض بأن تدهور الأوضاع السياسية، والأمنية والمعيشية لمجتمع الحاضرة قد حدث هكذا فجأة، ودفعة واحدة. لا بد من أن ذلك كان يحدث بشكل تدريجي وتراكمي، ليصل إلى ذروته مع القرن 12هـ/18م. في هذا الإطار تبدو الحركة الوهابية أنها كانت إفرازاً لما وصلت إليه ظروف مجتمع الحاضرة، واستجابة للتحدي الذي فرضته على المجتمع كأن الحركة في هذه الحالة كانت أداة لتغيير ما كان يتطلع إليه المجتمع للخروج من دوامة الحالة المزرية التي انتهى إليها. في هذا الإطار، لم يكن احتضان الوهابية لفكرة الدولة أكثر من استجابة لتغيّرات كان يمر بها المجتمع في نجد، وتحديداً استجابة لحاجة هذا المجتمع إلى دولة مركزية في تلك اللحظة. وبما أن الأمر كذلك، فإن المجتمع، والتغيّرات التي حصلت له، كان هو المصدر الأول والأساس لنشأة الوهابية والدولة معاً. وهو ما يعني أن البحث يجب أن ينصبّ على هذا المجتمع وما حصل له، وليس على الشرك كمسألة معزولة عن غيرها. ليس هناك ما يشير إلى أنّ الشرك كان متفشياً في نجد قبل ظهور الحركة الوهابية، أو أنه كان مصدر تهديد للمجتمع.

هذا لا يعني تقليلاً من أهمية العامل الديني، وذلك لسبب بسيط، وهو الدور البارز الذي أدته الحركة الوهابية في إنضاج فكرة الدولة في الحالة السعودية، وهو دور واضح ومستقر. وقبل ذلك فإن دور الدين في نشأة الدول له سوابق وخلفيات في تاريخ الأمم، وبشكل خاص في التاريخ الإسلامي. ولعل أول من أشار إلى ذلك كان ابن خلدون في معادلته الشهيرة التي تجعل من الدعوة أو الدين عنصراً مهماً إلى جانب العصبية في سيرورة قيام الدول وسقوطها[(118)]. لكن ابن خلدون يؤكد، من ناحية أخرى، أن «الدعوة من غير عصبية لا تتم»، أو أنّ الأساس الأهم في تلك المعادلة هو العامل السياسي المتمثّل في العصبية، وليس العامل الديني، كما يتمثّل في الدعوة[(119)]. إلى جانب ذلك، وعدا أن نظرية ابن خلدون لا تصلح في الأصل كإطار نظري لدراسة تاريخ الدولة السعودية، إلا أن هناك فرقاً واضحاً بين إسهام الدين في قيام الدولة وأن يكون الدين هو الجذر التاريخي لنشأة الدولة. وإسهام الدين يعني أنه كان جزءاً

من سيرورة تاريخية أفضت إلى قيام الدولة، وبالتالي فالجذر التاريخي للدولة يقع في هذه السيرورة وليس في أي مكان آخر، وهو في هذه الحالة سابق على الدين. أما أن يكون الدين هو الجذر التاريخي للدولة، فهذا يعني أنه من دون الدين لم يكن من الممكن لهذه الدولة أن تقوم أساساً. وهذا غير صحيح، وهو شيء لم يعرفه تاريخ الأمم، ولم يعرفة تاريخ الجزيرة العربية بشكل خاص. والسبب في ذلك يعود إلى أنّ ظهور الدين، بما ينطوي عليه من مفاهيم للسلطة (روحية أو شرعية أو كلتيهما معاً) هو جزء من تشكّل مفهوم الدولة ذاته في المجتمع، وليس العكس.

نعود إلى العامل الديني ونلاحظ أنه يعني لمن يقولون بأولويته في الحالة السعودية شيئين: الشيء الأول أن الشرك قبل ظهور دعوة الشيخ كان منتشراً على نطاق واسع في حاضرة نجد، وأن انتشاره كان على المستويين الأفقي والعامودي: أفقياً ، وكما يوحي كلام الشيخ وابن غنام وابن بشر كان الشرك ظاهرة واسعة امتدت لتشمل الحواضر في نجد كلها. لكن الشيخ، من ناحية أخرى، يؤكد في إحدى رسائله أن منطقة القصيم كانت خالية تماماً من الشرك[(120)]. كذلك ليس في المصادر المحلية ما يشير إلى وجود أمثلة أو رموز شركية، كتلك التي ذكرها ابن غنام، في كل من سدير والوشم. وبحسب القائمة التي أوردها ابن غنام، يبدو أن تلك الرموز كانت محصورة في المنطقة الممتدة ما بين الخرج والعيينة أو منطقة العارض. أما عمودياً فالذي يبدو، بحسب ما يقوله الشيخ، أن الاعتقاد في رموز الشرك، مثل القباب والأشجار والصالحين، وهو ما يكرر تأكيده باستمرار، قد تسرب إلى إيمان الناس وأصبح أحد مرتكزات هذا الإيمان. وبالتالي تعرض مفهوم الناس للتوحيد، بحسب الشيخ، لشرخ عظيم[(121)].

الشيء الثاني في العامل الديني، كما أشرنا، وهو يترتب على الأول، أن ظهور الحركة الوهابية كان استجابة مباشرة لهذه الحالة التي انزلق إليها مجتمع الحاضرة. من الواضح أن التركيز في هذه الرؤية على الجانب الدعوي أو الديني للحركة من حيث إن ظهورها كان استجابة دينية محض لتدهور الحالة الدينية في نجد. وبحسب الرؤية نفسها، كان هدف الحركة محصوراً في هذا الجانب الديني، وهو تصحيح تلك الحالة الدينية وتقويمها، وأنه لم يتجاوز ذلك إلى أي شيء آخر. تبعاً لذلك لم يكن للحركة دور أو هدف سياسي، وبالتالي فإن منبعها كان أيضاً منبعاً دينياً، لأنها لم تكن حركة سياسية أفرزتها عوامل اجتماعية وسياسية في المجتمع الذي ظهرت فيه. إلى أي حدّ تعبر هذه الرؤية عن طبيعة الدور الذي قامت به الحركة؟ وإلى أي حدّ تنطبق على الواقع الاجتماعي والسياسي الذي ظهرت فيه الحركة؟

لنترك الآن فرضية الشرك، ومدى صحتها، لأننا سوف نتناولها لاحقاً، وفي أكثر من مكان. نبدأ بدلاً من ذلك بالمعنى الثاني للعامل الديني المشار إليه، وهو أنّ ظهور الحركة كان استجابة دينية لمحفز ديني، ولهدف ديني محض. مرة أخرى، الإشكالية هنا ليست، كما قد يبدو، في دور الحركة في قيام الدولة، وإنما في الاستنتاج المبني على ذلك من أن نشأة الدولة تعود قبل أي شيء آخر إلى العامل الديني. وهذا استنتاج يتصادم مع مجموعة من الحقائق مأخوذة من تاريخ الحركة والدولة معاً. فالدولة التي قامت لم تكن، كما أشرنا، دولة دينية، وإنما كانت دولة إسلامية تقوم بنيتها القانونية على الشرع الإسلامي. إلى جانب ذلك، ليس هناك أي مؤشر على أن الشيخ كان يطمح إلى إقامة دولة دينية يتولى هو رئاستها. بل حتى بعد قيام الدولة، وعلى الرغم من مركزية الدور السياسي الذي اضطلع به، بحسب ابن بشر، في إدارة الشؤون المالية والعسكرية للدولة، فإنّه ليس هناك أدنى مؤشر على أنّ الشيخ كان يتطلّع إلى استثمار ذلك لتحقيق طموحات سياسية لقيادة الدولة له أو للفقهاء من بعده. على العكس، يثبت التاريخ اللاحق للدولة أن الشيخ أرسى أساساً متيناً لتقليد التزمت به المؤسسة الدينية من بعده، وهو أنّ دورها لا يتجاوز تحت الظروف كلها حدود المجال الديني في الدولة. وأهمية ذلك أنه يكشف بوضوح أنّ الدين كان عنصراً من العناصر التي كان يتشكل منها مفهوم الدولة في تلك المرحلة.

ذلك كله يتسق مع حقيقة أخرى، وهي أنّ كلاً من الحركة والدولة تنتميان إلى سياق تاريخي اجتماعي واحد، وأن ظهور الحركة في

هذا السياق كان مؤشراً من بين مؤشرات أخرى على تبلور مفهوم الدولة في الحاضرة النجدية. وبالتالي فإنه قبل أن تكون الحركة، أو أن يكون العامل الديني مفسراً لظهور الدولة يحتاج هذا العامل قبل غيره إلى تفسير يكشف تبلوره بالصيغة التي كان عليها، والتوقيت الذي ظهر فيه. وهذا طبيعي لأنّ الدين أو العامل الديني، لا يستمد معناه وفعاليته من ذاته، وفي ذاته، ولا يتحرك ويمارس فعاليته في فراغ، وإنما دائماً يتحقق له ذلك داخل إطار اجتماعي وسياسي معين. ومن هذا الإطار، وليس من أي إطار آخر، يستمدّ دوره ودلالته وتتحقق فعاليته. وهذا صحيح بشكل خاص عندما يكون العامل الديني جزءاً من حركة تاريخية وصراع سياسي محتدم كالذي كان يحدث في حاضرة نجد بين المدن المستقلة إبّان ظهور الحركة الوهابية. ومما له دلالته من هذه الناحية أنّ الدين، وتحديداً المذهب الحنبلي، وعلى عكس ما تقوله فرضية الشرك، كان عصب ثقافة المجتمع في تلك الحاضرة قبل ظهور الحركة بقرون. ومع ذلك لم يؤدِّ العامل الديني إلى ظهور حركة دينية سياسية على غرار الحركة الوهابية، فضلاً عن قيام دولة مركزية.

والسؤال في هذه الحالة: لماذا لم تظهر الحركة الوهابية، قبل القرن 12هـ/18م؟ ولماذا لم يتحقّق قيام الدولة إلا مع ظهور هذه الحركة، وفي إطار حاضرة نجد، وفي ذلك التاريخ؟ بروز الإشكالية على هذا النحو يعني أن هناك في حالة تاريخ الدولة السعودية تلازماً تاريخياً بين هذه المفاهيم الثلاثة: مجتمع الحاضرة والحركة والدولة. ولا يمكن تصور أي واحد من هذه المفاهيم من دون الآخر. ومن الناحية التاريخية، كان كل واحد من هذه المفاهيم يمثّل مرحلة تؤدي إلى الأخرى. فالحاضرة أدت إلى الحركة، والحركة أدت إلى الدولة. وهذه معادلة تاريخية ظاهرة للعيان، وكان لها تسلسل زمني موثق لا يمكن تفاديه، بل لا بد من التعامل معه كما هو. ووفقاً لهذه المعادلة لم تظهر الحركة قبل 12هـ/18م لأن الحاضرة لم تصل في تشكّلها إلى مرحلة تتطلب ظهور الحركة، وبالتالي لم تتحقق لحظتها إلا بعد ذلك التاريخ. الجذر الذي انبثقت منه الحركة والدولة معاً في هذه الحالة، هو جذر واحد، وموجود في الحاضرة، وليس في الدولة، ولا في الحركة.

ما ترمي إليه فرضية الشرك هو إلغاء هذه المعادلة. تريد أن تحذف مجتمع الحاضرة من المعادلة، وتبقي على الحركة باعتبارها المصدر الوحيد لنشأة الدولة: أي إنها تريد تقديم التفسير الديني على غيره. وهذا اعتساف واضح للتاريخ. فالحركة هي التي ظهرت في الحاضرة، وليس العكس. وبالتالي فإن عوامل ظهورها هي في هذه الحاضرة، بثقافتها وحالتها السياسية وظروفها الاقتصادية، وليس في أي مكان آخر. ومن ثم فإن استبعاد مجتمع الحاضرة من المعادلة يؤدّي بالضرورة إلى استبعاد لكل التاريخ السابق على الدولة. وذلك لأن الحاضرة بكيانها، وبالصيغة التي كانت عليها إبّان ظهور الوهابية تختزل ما انتهى إليه التاريخ الاجتماعي والسياسي لوسط الجزيرة العربية حتى تلك اللحظة. لكن استبعاد التاريخ السابق على الدولة هو للأسف ما تحقق على يد فرضية الشرك، ومن دون أي مبرّر علمي أو تاريخي. ربما قيل إن الشرك كان أهم ما يميّز حاضرة نجد في تلك المرحلة، لكن هذا يصطدم بعقبتين كبيرتين: الأولى أنه لا يستند إلى دليل حاسم على وجود الشرك وحجمه في المجتمع. و الثانية أن الشرك كعامل ثقافي أضيق من أن يكون مسؤولاً عن قيام ظاهرة بحجم دولة مثل الدولة السعودية وخطورتها.

هنا يجب أن نعود إلى السؤال الذي طرحناه في مستهل هذه الفقرة: هل صحيح أن الشرك كان متفشياً في نجد قبل ظهور الحركة الوهابية، بما يبرر جعله العامل الأهم وراء ظهور الحركة، ثم قيام الدولة؟ وقبل الإجابة لا بد من توضيح مسألة مهمة، وهي أنني لا أتحدث في هذه الدراسة عن وجود الشرك في الجزيرة العربية، أو بشكل عام في أي مكان، وإنما في منطقة نجد تحديداً، باعتبارها البيئة التي ظهرت فيها الحركة الوهابية، وفيها كانت نشأة الدولة السعودية. وبما أن الهدف المركزي هو التعرف إلى العوامل التي كان لها الأثر الأهم في هذه النشأة، فإنه لا مفر من الافتراض بأن هذه العوامل كانت موجودة في نجد، وليس في أي مكان آخر. وبالتالي فإن وجود الشرك من عدمه خارج نجد ليس ذا صلة بالموضوع بأي شكل من الأشكال. صحيح أن الشيخ محمد بن عبد الوهاب، ومن بعده علماء الدعوة، كانوا معنيين بخطورة تفشي ما يعتبرونه شركاً في داخل الجزيرة العربية وخارجها. وهو ما تزخر به كتاباتهم. لكن هذا

موضوع مختلف تماماً، ولا علاقة له بعوامل ظهور الوهابية ولا نشأة الدولة السعودية. المسألة الثانية التي تحتاج إلى شيء من التوضيح تتعلق بتحديد المعنى المقصود بالشرك في هذه الدراسة. وذلك أنه في الأدبيات كلها تقريباً التي تناولت الموضوع عادة ما يستخدم مصطلح الشرك بشكل يغلب عليه طابع التعميم، من دون توضيح للمقصود بذلك، أو تمييز بين أنواع الشرك ودرجاته، وأيهما الذي كان منتشراً في نجد قبل ظهور الحركة الوهابية.

من هنا، ولغرض الدراسة وضرورتها، لا بد من تقسيم الشرك إلى نوعين: شرك أسميه «الشرك المؤسساتي»، وآخر أسميه «الشرك الثقافي». وسوف نرى أن الفرق بين هذين النوعين في غاية الأهمية بالنسبة إلى موضوعنا. «الشرك المؤسساتي»، هو نوع من الدين الشعبي يستند في أساسه إلى الخرافة والأسطورة، لكن ممارسة المعتقدات والعبادات في مثل هذا النوع من الشرك في إطار مؤسسات أو ما يشبه مؤسسات دينية مثل القباب التي عادة ما تقام على قبور الأنبياء والأولياء والصالحين، أو المقامات والمزارات، وما شابه ذلك. وفي الغالب، فإن هذا النوع من الدين الشعبي مرتبط بمرجعية أو مرجعيات دينية وفقهية معروفة. ولعل أقرب مثال على ذلك هو الدين الشعبي في النجف في العراق برموزه ومؤسساته ومزاراته الدينية وبمواسمه السنوية. أما النوع الثاني، أو «الشرك الثقافي»، فهو أيضاً نوع من الدين الشعبي، ويستند أيضاً إلى الخرافة والأسطورة، وقوامه مجموعة المعتقدات الدينية الشائعة داخل المجتمع. لكن ما يميز هذا الشرك أن وجوده وممارسته ليسا مرتبطين بفكرة المؤسسة، وإنما يأخذ شكل الممارسة الشائعة داخل المجتمع وعلى أساس فردي. كما إن الإيمان بما يستند إليه من معتقدات أو ممارستها غير مرتبط أيضا بإطار مؤسساتي معين ولا بمرجعية دينية. مثال ذلك الاعتقاد في قدرة الجن والمشعوذين والسحرة على النفع والضر وجلب الحظ أو دفع سوء الطالع أو الشفاء من مرض،... إلخ.

سوف يتضح لاحقاً أي النوعين كان هو المنتشر في نجد قبل ظهور الحركة الوهابية، ودلالة ذلك بالنسبة إلى نشأة الدولة. أخيراً لا بد من الإشارة إلى أنه عندما يرد مصطلح الشرك (هكذا) من دون تحديد، فإن المقصود بذلك «الشرك المؤسساتي» وليس «الشرك الثقافي».

فرضية الشرك لا أساس لها

بالعودة إلى السؤال السابق، هناك معطيات عديدة تدحض القول بوجود علاقة بين الشرك من ناحية ، وظهور الحركة الوهابية وقيام الدولة السعودية، من ناحية ثانية . أول هذه العوامل ذو طبيعة منطقية وهو، وكما أشرت للتو، أن عامل الشرك بطبيعته أصغر من حيث الأهمية والتأثير في الأحداث التاريخية من أن يكون سبباً في ظهور حركة بحجم الحركة الوهابية وخطورتها، وبشكل خاص في قيام دولة بحجم الدولة السعودية وأهميتها. ومن ثَمّ فإنّ الأخذ بالشرك كعامل مفسر لظهور الحركة، وقيام الدولة فيه تقليل من أهمية هذا الحدث وخطورته. وليس هناك شكّ في أنّ دعوة الشيخ محمد كانت مناهضة لكل أنواع الشرك، وكانت تنافح لتجنيب المجتمع كل أنواع الخرافات والمعتقدات الشركية. وليس هناك شك كذلك في أن محمد بن سعود دعم دعوة الشيخ وناصرها، وفي ما هو أكثر من ذلك. لكن هذا موضوع مختلف، ويتعلق بالجانب الدعوي للحركة، وبالتالي لا علاقة له بالإشكالية المطروحة هنا.

وحتى لو افترضنا جدلاً أن للشرك في ذاته من الأهميّة ما يسمح له بأن يكون عاملاً مؤثراً في حركة التاريخ، إلا أنّ المجتمع النجدي قبل ظهور الحركة الوهابية لم يكن بطبيعته يتسع لأن تنتشر فيه ظاهرة الشرك، خاصة بصيغته المؤسساتية، على نطاق واسع. حيث إنه كان مجتمعاً حنبليَّ الهوى، ولم يكن في ثقافته من التيارات الإسلامية التي يمكن أن تتسع رؤاها لشكل من أشكال ما يعتبر شركاً، مثل الصوفية أو أحد فرق الشيعة. وفوق ذلك كان مجتمع الحاضرة بسيطاً في حياته وفي ثقافته وفقيراً في موارده الاقتصادية. وكان أغلب السكان آنذاك من البدو الرحل. ومن الواضح الذي ليس بحاجة إلى برهان أن نمط حياة البدوي لا يمكن أن يتسع للمقابر والمزارات والقباب إلى جانب حياته اليومية القاسية. وكان مجتمع الحاضرة يعاني حالة انقسام سياسي حادة، ومن دورات مناخية تسبّبت له بموجات متعاقبة من الجفاف ومن المجاعات المتتالية. كيف يمكن أن ينتشر الشرك بصيغته المؤسساتية، في مجتمع بمثل هذه المواصفات؟ من الناحية الثقافية والدينية لم يكن يتسع المجتمع لأفكار أو سلوكيات شركية، كما يقول أصحاب فرضية الشرك. والشرك المؤسساتي بطبيعته مكلف في متطلباته: يحتاج إلى مبانٍ وخدمات وإلى بيروقراطية ويد عاملة ومداخيل مالية. وما كان يمكن مجتمع مثل مجتمع الحاضرة بمثل تلك الظروف أن يحتمل انتشار كيانات أو مزارات شركية بمثل هذه المواصفات والمتطلبات. ثم إن مثل هذه المؤسسات لا يمكن أن تقوم من دون مرجعية دينية تستند إلى سطلتها، وتخضع في عملها لإشرافها الديني. ولم يكن في نجد، كمجتمع حنبلي، مثل هذه المرجعية. حتى علماء نجد الذين كانوا معارضين للدعوة لم يكونوا يجيزون الممارسات الشركية. وكان مناط اختلافهم مع الشيخ أن بعض الممارسات الشركية، وإن كانت محرمة، إلا أنها لا تخرج من الملة.

تتضافر مع هذين المؤشرين المنطقيين المذكورين مؤشرات تاريخية لا تؤيد فرضية من يقولون بأهمية الشرك، وخطورة دوره في تاريخ وسط الجزيرة العربية أو نجد. من هذه المؤشرات المؤشر الأول ، وهو أن العلماء الذين كانوا يعارضون دعوة الشيخ كانوا علماء نجديين، وينتمون إلى المذهب الحنبلي في الأصول والفروع، وهو المذهب نفسه الذي تستند إليه دعوة الشيخ. وتمشياً مع حقيقة أن المذهب الحنبلي كان هو السائد في نجد، ليس هناك مثال واحد على عالم معارض للدعوة كان ينتمي إلى أي من المذاهب الإسلامية الأخرى التي تتبنى فكرة الشرك المؤسساتي بشكل خاص أو تجيزها[(122)]. وهذا يدل على أنه لم تكن هناك مرجعية دينية أو فقهية داخل المجتمع النجدي لظاهرة الشرك التي يقال إنها كانت متفشية فيه، مرجعية يمكن أن تستند إليها هذه الظاهرة، وأن تنتشر بتشجيع منها على نطاق واسع في ذلك المجتمع. ولعله من الواضح أنه لا يمكن تاريخياً، ولا ثقافياً أن تكون هناك ظاهرة شركية منتشرة على نطاق واسع، وهي من دون مرجعية دينية تستند إليها.

بالإضافة إلى ذلك، فإن الجدل الذي كان محتدماً بين الشيخ ومعارضيه حول موضوع الشرك كان جدلاً ذا طبيعة نظرية خالصة، ولم يتطرق إلى المسألة التاريخية لوجود الشرك من عدمه، أو حجم هذا الوجود في نجد حينها وخطورته. وهذه الحقيقة تسمح لنا بالتساؤل

هنا: إذا كان الشرك ظاهرة متفشية داخل المجتمع، فلماذا إذاً لم تفرض هذه الظاهرة نفسها كموضوع رئيس للجدل بين الطرفين؟ ولماذا بقي الجدل محصوراً في تعريف الشرك وأنواعه بشكل عام، وحكم كل نوع بناء على ما جاء في المصادر الإسلامية من المذاهب كلها، وبشكل خاص مصادر الحنابلة؟

و المؤشر الثاني ، وهو أن المصادر التاريخية النجدية كلها، التي كتبت قبل حركة الشيخ، وبعد الحركة مباشرة لا تشير ـ من قريب ولا من بعيد ـ إلى أمثلة أو مؤشرات شركية في حواضر نجد في تلك الفترة[(123)]. فقد تحدثت هذه المصادر عن الحروب والخلافات والقتل والمجاعات والكوارث الطبيعية وعن الفصول المناخية وعن الوفيات والرحلات لكنها لم تذكر شيئاً عن الشرك بأشكاله كافة: لا عن وجوده ولا عن مكان وجوده ولا عن مدى انتشاره. وهذا على الرغم من أن مؤلّفي هذه المصادر كانوا جميعاً، من دون استثناء، علماء دين ومن المدرسة المذهبية نفسها التي ينتمي إليها الشيخ محمد بن عبد الوهاب. من أبرز الأمثلة على هذه المصادر كان مجموع الشيخ أحمد المنقور الفواكه العديدة في المسائل المفيدة ، وهو كتاب ضخم، من مجلدين، سجل فيه المؤلف فتاوى علماء عصره، وخاصة آراء شيخه، قاضي الرياض عبد الله بن ذهلان. لم يرد في هذا المجموع سؤال واحد أو ملاحظة أو فائدة عن الشرك. ولا يمكن أن يعني غياب موضوع الشرك عن المصادر المحلية إلا شيئاً واحداً، وهو أنّ «الشرك المؤسساتي» إما أنّه لم يكن موجوداً أصلاً أو أن وجوده في أفضل الأحوال لم يصل في حجمه وأهميته إلى درجة تبرر النظر إليه على أنه كان ظاهرة متفشية تستحق من مؤلفي تلك المصادر ملاحظتها، وتسجيلها للتاريخ. بل حتى ابن غنام، مؤرخ الدعوة، لم يذكر في تاريخه، كما سنرى، إلا سبعة أمثلة فقط على الشرك.

ربما أن من أهم المؤشرات وأكثرها دلالة في هذا السياق، المؤشر الثالث ، وهو أن الأمثلة كلها تقريباً التي يوردها الشيخ محمد بن عبد الوهاب نفسه في رسائله الشخصية عن الشرك موجودة خارج نجد[(124)]. وهي التي يقول فيها إن معارضيه، مثل عبد الله المويس، يذهبون إليها[(125)]. لم يذكر الشيخ في جميع رسائله إلا أمثلة محدودة في العارض، لأشخاص لا نعرف عنهم كثيراً، ولا يرد ذكرهم إلا لدى الشيخ، وبعضهم لدى ابن غنام. ومثال ذلك شمسان وأولاده في الخرج وتاج في معكال وأولاد إدريس[(126)]. يتكامل مع هذا مؤشر رابع ، وهو أن كل ما يقال عن وجود الشرك في نجد قبل الحركة الوهابية لا يتجاوز منطقة العارض؛ حيث يؤكد الشيخ محمد بن عبد الوهاب في رسالة له إلى أهل القصيم بأنه لا يوجد شرك في منطقتهم. من جانبه، لم يتناول عثمان بن بشر موضوع الشرك إلا لماماً، وكان تركيزه على «الشرك الثقافي». أما حسين بن غنام، فقد كان أكثر من فصّل في موضوع الشرك قبل ظهور الحركة الوهابية. لكن الأمثلة التي يوردها على ذلك لا تتجاوز منطقة العارض من نجد. وبحسب ما هو متوافر في المصادر المحلية وغيرها، الوهابية وغير الوهابية، ليس هناك ما يشير إلى وجود شرك في المناطق الأخرى مثل سدير والوشم ووادي البرك ووادي الدواسر أو في شمال نجد.

تؤكد المؤشرات السابقة أن الشرك الذي يقال إنه كان منتشراً في نجد قبل ظهور دعوة الشيخ محمد كان من نوع «الشرك الثقافي» وأن «الشرك المؤسساتي» إبان دعوة الشيخ كان بسيطاً في حجمه وفي مضمونه وفي شكله المؤسساتي، وكان انتشاره محدوداً جداً. وكما أشرنا من قبل كان ابن غنام أول وربما الوحيد الذي قدّم في تاريخه وصفاً فيه شيء من التفصيل لما اعتبره الحالة الشركية في نجد قبل الدعوة. وقد ذكر أسماء أمثلة تنتمي إلى «الشرك المؤسساتي»، وهي سبعة تحديداً: قبر زيد بن الخطاب في الجبيلة، وما كان شائعاً من أنّ قبور بعض الصحابة موجودة في قريوة في الدرعية، وما يقال عن وجود قبر ضرار بن الأزور في شعيب غبيرا، وتبرك النساء اللاتي يتأخر زواجهن بفحل النخل في بليدة الفدا، وشجرة الطرفية، وغار بنت الأمير في أسفل الدرعية. ويضيف ابن غنام إلى ذلك أنه كان هناك رجل اسمه «تاج»، وهو الذي يرد ذكره في رسائل الشيخ. ويبدو أنه كان من الصالحين في نظر الناس. وقد سلكوا فيه، بحسب ابن غنام، «سبيل الطواغيت، فصرفوا إليه النذور، وتوجهوا إليه بالدعاء، واعتقدوا فيه النفع والضر». هذه الأمثلة كلها التي

كانت موجودة في نجد، بحسب ابن غنام. لم يتوسّع ابن غنام أكثر من ذلك في وصف الحالة الشركية في نجد. ويتّضح ممّا قاله أنّه لم يكن للـ «شرك المؤسساتي» من الحضور والأهمية ما يسمح باعتباره عاملاً ذا وزن وتأثير على حركة المجتمع. وليس أدلّ على ذلك من حقيقة أنه لم يتبقّ في التراث الديني والثقافي النجدي، ولا في الذاكرة الجمعية للمجتمع السعودي الذي نشأ بعد قيام الدولة، أي شيء له صلة بتلك الأمثلة التي أوردها ابن غنام.

ومما يؤكد ضآلة حجم «الشرك المؤسساتي»، وضحالة محتواه الثقافي أنّه لم تنشأ على ضفافه تيارات أو مدارس دينية تعكس ما كان يمثّله ثقافياً وفكرياً داخل المجتمع، ولم تظهر رموز وأعلام فكرية أو دينية تتحدّث باسمه وتعمل على نشره. بل إن هذا الشرك بشكل خاص ولافت لم يترك تراثاً أو بقايا تراث يدلاّن على أنه كان موجوداً في يوم ما. بل على العكس، كان اختفاء «الشرك المؤسساتي» في نجد سريعاً جداً بعد ظهور الحركة الوهابية؛ حيث يبدو وكأنه حصل للذاكرة الجمعية النجدية ما يشبه عملية مسح شاملة اختفى إثرها منذ ذلك الحين، وبسرعة لافتة، كل ما له صلة بتلك الظاهرة التي يتحدّث عنها ابن غنام. واحتفظت هذه الذاكرة ببقايا كثيرة من ماضي المجتمع البعيد والقريب، من العادات والتقاليد والقيم والأساطير والحكايات والقصص والأمثال والقصائد والشخصيات والحروب. وقبل هذا وبعده احتفظت الذاكرة الجمعية النجدية بكثير من المعتقدات والشعائر والسلوكيات الدينية التي لا تختلف كثيراً عما عليه الناس الآن، لكنها لم تحتفظ بشيء له علاقة بـ «الشرك المؤسساتي». لا نجد شيئاً من ذلك في الحكايات الشعبية ولا الشعر الشعبي أو الأمثال أو الأساطير أو الأغاني الشعبية. ولا يمكن تفسير ذلك إلا بأن الشرك كان، إلى جانب بساطته ومحدودية وجوده، طارئاً على ثقافة المجتمع، ولم تكن له جذور تسمح له بأن ينتقل إلى ذاكرته الجمعية، وأن يكون من مكوناتها الراسخة.

ما كان منتشراً حقاً على نطاق واسع في نجد، وكما ذكرت، هو «الشرك الثقافي». وكل المؤشرات في الماضي والحاضر تؤيد ذلك. والسؤال في هذه الحالة: هل تفشي هذا النوع من الشرك كاف لأن يجعل منه عاملاً مفسراً لظهور الحركة الوهابية، وبالتالي قيام الدولة السعودية؟ هنا تبرز أهمية التمييز بين النوعين المشار إليهما من الشرك، ودلالة ذلك بالنسبة إلى علاقة الشرك بقيام الدولة. لم ينتبه كثيرون إلى أن المؤشرات التي يستخدمها أصحاب فرضية الشرك يختلط فيها الشرك بنوعيه الثقافي والمؤسساتي. وبسبب هذا الخلط يبدو في أغلب الكتابات والأبحاث عن تلك المرحلة أن «الشرك المؤسساتي» هو الذي كان متفشياً، في حين الأمر كان على العكس من ذلك تماماً.

ومع أنّ «الشرك الثقافي» هو الذي كان منتشراً على نطاق واسع في نجد، إلا أنه ليس من النوع الذي يمكن أن يكون له علاقة لا بظهور دعوة الشيخ ولا بقيام الدولة أيضاً. والسبب الأهم في ذلك أنّه لم يكن متفشياً في كل أنحاء نجد فحسب، بل كان منتشراً في جميع أنحاء الجزيرة العربية، وخارج الجزيرة أيضاً. مما يعني أنه لم يكن لنجد أي تميّز من هذه الناحية عن غيرها. ومن ثَم إذا كان لهذا الشرك دور مهم في نشأة الدولة، فلماذا إذاً اقتصرت فعالية هذا الدور في حدود منطقة العارض، ولم تتسع لتشمل مناطق أخرى مثل القصيم أو الأحساء؟ بعبارة أخرى، لماذا نشأت الدولة في العارض، وليس في مناطق أخرى؟ والملاحظة الأهم في هذا السياق هي أنّ الشرك الثقافي كان منتشراً في نجد قبل ظهور الحركة وبعدها، ولا يزال منتشراً في المجتمع السعودي حتى الآن. وبما أنه كذلك فإن هذا النوع من الشرك في الحالة التي تهمنا هنا كان عاملاً ثابتاً نسبياً، ولم يشهد تغيرات لافتة. هذا في حين أن كلاً من ظهور الحركة الوهابية وقيام الدولة السعودية، كان حدثاً يمثّل تحولاً تاريخياً في مجتمع حاضرة نجد في القرن 12هـ/18م. والسؤال في هذه الحالة: كيف يمكن عامل ثابت ومستقر عبر التاريخ أن يكون مسؤولاً عن حدث يمثل تغيّراً كبيراً في مسار هذا التاريخ؟

ربما لهذا السبب كان تركيز ابن بشر في ملاحظاته عن الظاهرة الشركية في نجد قبل دعوة الشيخ، وعلى عكس ما فعل ابن غنام، على «الشرك الثقافي» وليس على «الشرك المؤسساتي»[(127)]؛ حيث إنه ذكر أمثلة على النوع الأول ولم يذكر على النوع الثاني. ومن

الممكن قراءة ملاحظات ابن بشر، وهي قصيرة على أي حال، على أنها انعكاس لتفشي «الشرك الثقافي» وليس «الشرك المؤسساتي». لكن هذا النوع من الشرك، وكما أشرت، لا يصلح علمياً أن يكون متغيّراً مفسراً لظهور الحركة الوهابية أو قيام الدولة، وذلك لأنه عامل ثبات وليس عامل تغير.

دور الدين لا الشرك

إذا كان الشرك لا يفسر ظهور الحركة الوهابية ولا نشأة الدولة السعودية، فما هو إذاً العامل أو العوامل التي يمكن أن تفسر ذلك؟ لا بد من التأكيدِ إبتداءً أن نفي أي دور لظاهرة الشرك لا يعني بأي حال استبعاد الدور المركزي الذي كان للعامل الديني في نشأة الدولة السعودية. فالدين ودوره في المجتمع أوسع وأكثر تعقيداً من أن يتمّ حصره في ظاهرة الشرك، خاصة بالبساطة التي كانت عليها هذه الظاهرة في نجد قبل، وبعد ظهور الحركة الوهابية. لكن من المهم ملاحظة بأنّ الدور المهم الذي كان للعامل الديني في نشأة الدولة السعودية لم يكن بمعزل عن عوامل أخرى، وإنما كان جزءاً من تركيبة اجتماعية وسياسية أوسع. ومن ثَمّ بقدر ما إنه كان للدين كما تمثل في دعوة الشيخ محمد الدور الأبرز في التأسيس لفكرة الدولة، وللوحدة السياسية للجزيرة، ثم في عملية بناء الدولة على أساس من وثيقة الدرعية، إلا أنّ هذا الدور الحيوي كان حينها تعبيراً عن حالة اجتماعية عرفها مجتمع الحاضرة النجدية، وهي حالة تولّدت عن تحولات اجتماعية وسياسية مرّ بها وسط الجزيرة العربية خلال القرون السابقة على ظهور الحركة.

ومن أبرز هذه التحولات وأخطرها كان: بروز العائلة ونشأة المدن المستقلة وارتباط سكان هذه المدن بالأرض بدل القبيلة، وبداية انتشار تعليم الفقه على المذهب الحنبلي تلبية لحاجة المجتمع إلى الشريعة والقانون، ثم بروز فكرة التوحيد التي دشنتها دعوة الشيخ، وجعلت منها محور نشاطها الديني والسياسي. ولقد كان لكل هذه التحولات من الأهمية والخطورة ما يفرض أن تلفت انتباهنا قبل غيرها من الظواهر والأحداث التي سبقت ظهور الدولة. وذلك لأنها تحوّلات شكلت بطبيعتها عناصر أولية من دونها لم يكن من الممكن لفكرة الدولة أن تظهر وتتبلور في مجتمع الحاضرة النجدية. كانت تلك العناصر بمثابة مراحل تاريخية متعاقبة، لكل منها ظروفها وخصائصها التي تميزت بها عن غيرها. وكانت كل مرحلة تؤدي إلى التي تليها بتعاقب زمني لافت. وقد جاء ظهور الحركة الوهابية في اللحظة المواتية، ليشكّل المرحلة الأخيرة التي سبقت قيام الدولة ومهدت لها.

هناك سؤال يبرز في هذا السياق: فإذا كانت الحركة هي التي جاءت معها بفكرة الدولة، ألا يعني ذلك أسبقية العامل الديني، وأنه الجذر الأساس في نشأة الدولة؟ لا، لا يعني ذلك أبداً. تمثل العامل الديني في الحركة الوهابية. وكانت الأخيرة تعبّر بفكرها وأطروحاتها عن الظروف الاجتماعية والسياسية للبيئة الحضرية التي ظهرت فيها. وهو ما يتضح في ثلاثة مواقف استراتيجية اتخذتها الحركة منذ البداية: الأول أنّها تبنت مفهوم التوحيد بما ينطوي عليه من دلالات دينية وسياسية تشكّل في ما بينها إطاراً جامعاً يفترض أن ينضوي تحته الجميع بغض النظر عن انتماءاتهم القبلية أو الإثنية أو المناطقية أو غير ذلك. وأهمية ذلك أنّه أتى في بيئة لا تزال الأيديولوجيا القبلية مهيمنة عليها. الموقف الثاني ، أنّ الحركة اتخذت منذ البداية موقفاً مناوئاً ومتشدداً من البادية، وما كانت تمثّله بالنسبة إلى الدين والدولة معاً[(128)]. ومن المعروف أنّ نمط المعيشة البدوي هو نقيض للنمط الحضري، خاصة في ما يتعلق بمسائل ملكية الأرض والسلطة السياسة ومسألة التوحيد بدلالتها الدينية والسياسية أيضاً. الموقف الثالث والأهم أن الحركة باحتضانها لفكرة دولة مركزية جامعة تتجاوز الانقسام السياسي داخل الحاضرة على أساس عائلي يستدعي الإرث القبلي، أو الارتهان بقبيلة بعينها، تكون قد دفعت بمجتمع هذه الحاضرة لاستكمال مسيرته والانتقال من مرحلة المدن المستقلة التي كان يخضع كل منها لحكم عائلة بعينها إلى التوحد في دولة مركزية تجمع شتاته.

باتخاذها لهذه المواقف كانت الحركة تعبر عن تحيز لا يمكن أن تخطئه العين لخيار الاستقرار، ولمجتمع الحاضرة، وهي في ذلك كانت تعبر عن نفسها وعن طبيعتها الحضرية كنتاج لذلك الاستقرار. ما يعني مرة أخرى بأن جذور الحركة، وجذور التغير الذي أفضى إليها موجودة في المجتمع، وتحديداً في مجتمع الحاضرة، وما كان يحصل لهذا المجتمع طوال القرون التي سبقت ظهور الحركة.

إذاً تبني الحركة لفكرة الدولة المركزية ينسجم مع طبيعتها، ومع أنها كانت نتاجاً متأخراً لمجتمع الحاضرة. لكنها بهذا الموقف طرحت خياراً سياسياً يصطدم مباشرة مع الواقع السياسي لمجتمع الحاضرة. وهو كذلك لأنه يشكل تهديداً للقوى السياسية الفاعلة، أو العائلات التي كانت تحكم في كل مدينة من المدن التي كان يتكون منها ذلك المجتمع. وكما هو متوقَّع واجهت الدولة منذ بدايتها مقاومة عنيفة من أمراء المدن كلهم تقريباً رافضين بذلك خيار الانضمام إليها كإطار سياسي جديد. بل إن بعض المدن استمرت في مقاومتها للدولة لعقود عديدة، مثل: الرياض والخرج وثرمدا. ولم تستسلم الرياض مثلاً إلا بعد ثمان وعشرين سنة من المقاومة. بعض المدن الأخرى كانت تنضم إلى الدولة، ثم تعلن انفصالها عنها في أقرب فرصة. ويطلق ابن غنام على عملية الانفصال السياسية هذه صفة دينية، هي صفة الردة عن الإسلام. وفي الغالب كان الانفصال يحدث نتيجة لحالة الصراع السياسي بين الرؤساء داخل البلدة نفسها، وانقسامهم بين مؤيد لفكرة الانضمام إلى الدولة ومعارض لها لأسباب تتعلق بالمصالح السياسية لكل طرف في هذا الصراع. كانت حريملاء من أبرز الأمثلة وضرما وقد ترافقت مع هذه المعارضة السياسية للدولة، معارضة فكرية للحركة في بداياتها الأولى وقبل انتقال الشيخ محمد إلى الدرعية. وكان يقود هذه المعارضة علماء دين يختلفون مع الشيخ في رؤيته الدينية. ثم حصل بعد ذلك نوع من التحالف بين المعارضة الفكرية أو الدينية للحركة والمعارضة السياسية للدولة.

إذاً تكون الحركة بظهورها، وخاصة بتبنّيها للمواقف الثلاثة المذكورة، قد فجّرت صراعاً سياسياً شاملاً في وسط الجزيرة العربية، الأمر الذي يؤكّد أن فكر الحركة الوهابية لم يكن فكراً دينياً فحسب، وإنّما كان في كثير من مضامينه وفرضياته فكراً سياسياً كذلك. ولم يكن من الممكن حصول ذلك إلا كنتيجة، وانعكاس للتطور الاجتماعي والسياسي الذي حصل لمجتمع الحاضرة في ذلك الوقت. ولم تكن الحركة في تداخل الديني والسياسي في دورها استثناء، لأنها في أصلها وفصلها حركة إسلامية، وفي الإسلام تاريخ وتجربة ودائماً يحصل هذا التداخل بشكل واضح أيضاً. والأهم من ذلك بالنسبة إلى موضوعنا هنا أنها بتبنّيها لتلك المواقف، خاصة تبنّيها لفكرة الدولة، كانت الحركة تسعى إلى تحقيق هدف سياسي وهو تأسيس دولة تجمع مدن الحاضرة في إطار سياسي واحد. ومرة أخرى كانت الحركة بذلك تعبّر عن بيئتها الحضرية، ورؤيتها المنبثقة عن تلك البيئة. الأكثر من ذلك، أنّ هذا الدور الذي اضطلعت به الحركة يمثّل حالة تاريخية أخرى تنتظم في مبدأ أن الدول لا تقوم أساساً إلا في إطار بيئة حضرية تنطوي على العناصر الأساسية لقيامها. وبالتالي، فإنّ دعوة الشيخ، بفكرها وأهدافها الدينية والسياسية، لم تظهر هكذا فجأة، ومن دون مقدمات، وإنما جاءت في نهاية سيرورة اجتماعية وتاريخية مر بها مجتمع الحاضرة النجدية، سيرورة استمرت لقرون حتى القرن 12هـ/18م. وفي هذه السيرورة التاريخية كان هناك كثير من العوامل والديناميكيات الاجتماعية والسياسية، التي حولت المجتمع في نجد ـ كما سنرى لاحقاً ـ أولاً إلى مجتمع القبيلة المستقرة ثم مجتمع الحواضر أو المدن المستقلة التي تحلّ فيها العائلة مكان القبيلة ثم مرحلة الحركة، وأخيراً مرحلة الدولة المركزية.

وقد جاء ظهور الحركة في الحاضرة بمثابة المقدّمة، أو المؤشر الأهم والأخير على أن هذا المجتمع وصل في تطوره إلى مرحلة أصبح فيها مهيأ، بل في حاجة ماسة لقيام الدولة. وبقدر ما أن الحركة في هذا السياق كانت نتاجاً طبيعياً لمجتمع الحاضرة، فإنها كانت بطبيعتها وبدورها قوة دفع للمجتمع في أن يستكمل مسيرته وتطوره السياسي. ولا يمكن فهم أحد هذين الجانبين للحركة من دون فهم للجانب الآخر وتقديره. وهو ما يعني أن السبب الأهم في ظهور الحركة وقيام الدولة سبب واحد، لكنه ليس تفشي الشرك كما يقال، وإنما الطبيعتان الاجتماعية والسياسية التي استقر عليها مجتمع الحاضرة في القرن 12هـ/18م، والتي أفرزت الحركة والدولة في لحظة واحدة. الأمر الذي يتطلب التعرف إلى تاريخ هذه الحاضرة وما انتهت إليه في ذلك التاريخ.

من هنا لا يستقيم علمياً ولا تاريخياً، التوقف عند الدعوة واعتبارها السبب والمبتدأ والمنتهى لتاريخ الدولة، وهي التي كانت إرهاصاً للدولة ونتاجاً للبيئة الحضرية التي ظهرت فيها. بل إن القول إنّ تبني الدولة السعودية لدعوة الشيخ كاف للتدليل على أن العامل الديني كان السبب الأهم في نشأتها يتضمّن خلطاً بين السبب والنتيجة وبين الأيديولوجيا والتاريخ. والمقصود بالعامل الديني هنا هو تفشي

الشرك وأن الحركة الوهابية إنما ظهرت لمحاربته وتصحيح الانحراف العقدي الذي حصل لمجتمع الحاضرة. صحيح أنّ ظهور الحركة كان بمثابة التطور الذي مهّد لقيام الدولة، لكن هذا، خاصة أطروحات الحركة حول التوحيد والدولة، لم يكن ممكناً من دون الإطار الحضري الذي ظهرت فيه. بعبارة أخرى، في الوقت الذي كانت فيه الحركة تعبيراً عن بيئتها الحاضرية أو استجابة مباشرة لها، كانت إيذاناً بدخول مجتمع الحاضرة مرحلة الدولة. ومن ثَم فإن ظهور الحركة أولاً ثم قيام الدولة بعد ذلك، كليهما جزء من سياق تاريخي واحد يستدعي البحث عن سببه أو محرّكه الأول في المجتمع الذي احتضنه. والحركة بهذا المعنى هي مرحلة أو لحظة في ذلك السياق: كان هناك ما قبلها وما أدّى إليها وهو مجتمع الحاضرة أو المدن المستقلة، وكان هناك ما بعدها وهو قيام الدولة. كانت الحركة مؤشراً على وصول مجتمع الحاضرة إلى مرحلة الدولة وليس سبباً في قيامها. بدلاً من ذلك، يجب البحث عن هذا السبب في التغيرات الاجتماعية والسياسية التي مرّ بها ذلك المجتمع إلى أن وصل لحظة ظهور الحركة ثم قيام الدولة. وما يؤكد ذلك أن الدعوة أصبحت في الأخير جزءاً من الدولة، وصارت هي الأساس الأيديولوجي لها. وبما أنها كذلك، فإنّ التعامل مع الحركة على أنها كانت السبب الأهم في قيام الدولة يعني إحلال أيديولوجيا الدولة محل تاريخها، وتجاهل أن سبب قيام الدولة يكمن في تاريخها وليس في أيديولوجيتها التي هي جزء من ذلك التاريخ.

والواقع أنّه ليس هناك ما يمنع من تقديم تفسير ديني لنشأة الدولة. لكن هذا التفسير يصطدم، في حالة الدولة السعودية، بعقبة كَأْداء وهي أنه يستند إلى «فرضية الشرك»، وهي فرضية لا تصمد أمام التحقيق والتدقيق على أساس من تاريخ الحاضرة النجدية. لأنه ليس بين المعطيات المتوافرة عن تاريخ ذلك المجتمع ما يؤيد أن الشرك كان منتشراً بين سكانه في القرن 12هـ/18م. بل على العكس، تقدّم هذه المعطيات صورة عن الحالة الدينية لمجتمع الحاضرة لا تتفق أبداً مع ما تقول به فرضية الشرك. وأمام ذلك، كان المفترض أن تخضع فرضية الشرك هذه للبرهنة على صحتها أولاً، قبل أن تكون صالحة كمنطلق علمي يمكن البناء عليه. لكن مع ذلك، فإنّ أصحاب هذه الفرضية لا يبذلون كبير جهد في إثبات عكس ما تقول به المعطيات التاريخية. بدلاً من ذلك، ينطلق هؤلاء من فكرة أن فرضية الشرك ترقى إلى مستوى الحقيقة أو المسلمة التي لا تحتاج إلى برهان. الأمر الذي يعني بالضرورة أن الرأي بميوله الأيديولوجية يلتبس في هذه الفرضية مع المعلومة، مما يتسبّب في الأخير بارتباك التفسير من أساسه.

نشأة الدولة بين التوحيد والشرك

من الواضح إذاً أننا ننطلق في هذه الدراسة من مسلّمة أساسية، وهي أنّ عملية قيام الدولة، من حيث المبدأ هي بحد ذاتها عملية سياسية. قد يكون للدين دور في قيام الدولة في هذه الحالة أو تلك. وقد لا يكون للدين أي دور على الإطلاق في حالات أخرى. لكن يبقى أن قيام الدولة في الحالات كلها هو عملية سياسية. والصفة السياسية لهذه العملية مستمدة أصلاً من طبيعتها الاجتماعية الأولى. فكل ما هو سياسي هو اجتماعي بالضرورة، وعلى العكس من ذلك ليس كل ما هو اجتماعي هو سياسي في الوقت نفسه. وبما أنها كذلك، فإنّ التفسير الوحيد الممكن لعملية قيام الدولة هو التفسير الاجتماعي السياسي. وإذا كان الدين قد أدى دوراً مهماً في هذه العملية، فإنّه إنما تحقق له ذلك ضمن الإطار الاجتماعي قبل أي شيء آخر، وبصفته السياسية المتضمّنة فيه. وبالتالي فإنّ التفسير السياسي لقيام الدولة لا يستبعد بالضرورة دور الدين أو الفكرة الدينية، وإنما يضعه في إطاريه الاجتماعي والتاريخي الأوسعين.

ليس هناك شك في مركزية البعد الديني للحركة الوهابية، ولا في حقيقة أن مفهوم «التوحيد» يحتل مكاناً مركزياً في دعوة الشيخ محمد بن عبد الوهاب وفي كتاباته. كذلك ليس هناك شك في أنّ الدولة السعودية تبنّت دعوة الشيخ، وجعلت منها مصدراً أساسياً لشرعيتها وانطلاقاً من ذلك جعلت الشريعة الإسلامية قانوناً لها. لكن ذلك كله، على صحته، لا يجيب عن السؤال المطروح هنا: كيف ولماذا ظهرت الحركة في المكان والزمان اللذين ظهرت فيهما وما علاقة ذلك بقيام الدولة؟ هذا سؤال يتوجّه إلى ما قبل ظهور الحركة وما قبل قيام الدولة، وليس إلى ما حصل بعد ذلك. بعبارة أخرى، هذا السؤال مَعنِيّ قبل أي شيء آخر بالسياق التاريخي الذي انتهى بلقاء الشيخ ومحمد بن سعود والاتفاق بينهما في الدرعية. ومن ثَمّ فالعوامل التي يمكن أن تفسر ظهور الحركة ونشأة الدولة تكمن في هذا السياق وليس في خارجه أو في ما حصل بعده.

طبعاً المقاربة الدينية تقول بعكس ذلك، لكنّها لا تقدّم دليلاً واضحاً ومقنعاً على ما تقول به[(129)]. وربما لأنّها تتبنّى المنهج الديني فهي لا تتسع لتناول تاريخ نجد قبل القرن 12هـ/18م، ولمقارنة الحالة الدينية قبل الحركة، مع الحالة نفسها في زمن ظهور الحركة، لمعرفة إن كان هناك تغير حصل للحالة الدينية بين الفترتين. إن استحضار المجادلة الدينية لمفهوم الشرك يأتي في الواقع خارج السياق التاريخي للحركة والدولة معاً، لأنه يفتقد دليلاً يسنده من واقع المجتمع الذي ظهر فيه كل منهما. ولذلك تميزت المجادلة الدينية بأنها مرافعة دينية (أيديولوجية) عن الحركة والدولة، وليست تناولاً علمياً لظاهرة الشرك في مرحلتين مختلفتين. بل إنها باستحضارها للشرك بهذه الطريقة التي تفصل الحركة والدولة عن سياقهما التاريخي، تكون المقاربة الدينية قد غيّبت تاريخ الدولة الحقيقي لصالح فكرة دينية مفترضة.

من ناحية ثانية هناك سؤال آخر: هل مفهوم التوحيد الذي تتمحور حوله دعوة الشيخ والذي يأتي في مقابل مفهوم الشرك، لا يتضمّن أي دلالة سياسية تعبّر بشكل أو آخر عن الوضعين الاجتماعي والسياسي اللذين كانا سائدين في نجد قبل ظهور الحركة؟ هذا سؤال مهم بالنسبة إلى موضوع نشأة الدولة السعودية. فالتوحيد بأنواعه الثلاثة (توحيد الربوبية وتوحيد الألوهية وتوحيد الأسماء والصفات) التي يتناولها الشيخ محمد بن عبد الوهاب كثيراً وبالتفصيل في كتاباته، يستند في معناه في الأخير إلى وجوب إخلاص كل أنواع العبادة لله وحده. وهذا يؤكد أن المعنى المتضمَّن في مفهوم التوحيد هو توحيد موضوع العبادة، وهو الله. أما الشرك، وهو المفهوم المقابل، يتضمّن النقيض من ذلك، لأنّه يسمح بتعدد الآلهة، وبالتالي بتعدّد موضوعات العبادة. ثم إن تحقيق التوحيد بالمعنى المشار إليه، وعلى مستوى المجتمع والأمة لم يكن ممكناً إلا بتطبيق الشريعة، الأمر الذي يتطلب بدوره وبالضرورة توحيد السلطة السياسية، بل إن هذا المعنى يرد في كتابات كثيرين من مشايخ الدعوة. فيذكر الشيخ محمد بن عبد الوهاب أن الصحابة يرون وجوب الجماعة، و«أن الإسلام لا يتم إلا بها»[(130)]. ويذهب الشيخ عبد الله بن عبد العزيز العنقري إلى الرأي نفسه عندما يقول: «إن ولاية أمور الناس من

أعظم واجبات الدين بل لا قيام للدين والدنيا إلا بها، فإنّ بني آدم لا تتمّ مصلحتهم إلا باجتماع» ثم يذكر بعد ذلك معادلة تعبّر بأوضح ما يكون التعبير عن تلازم التوحيد الديني مع التوحيد السياسي. حيث يقول بالنص: «ومن المعلوم بالضرورة من الدين: أنه لا دين إلا بجماعة، ولا جماعة إلا بإمام، ولا إمام إلا بسمع وطاعة»[(131)]. وفي هذه المعادلة يبدو التوحيد السياسي، كما هو متضمّن في الجماعة وطاعة الإمام، هو الأساس الذي من دونه يضطرب حبل التوحيد بمعناه ودلالته الدينية.

إذاً فإن كلمة التوحيد كما ترد في الأدبيات الإسلامية بشكل عام، وفي الأدبيات الوهابية بشكل خاص، تتضمّن أيضاً إلى جانب دلالتها العقدية أو التوحيد الديني، دلالة أخرى وذات صلة، هي التوحيد السياسي. وفي حالة نجد قبل دعوة الشيخ، وهي التي تهمنا هنا، كانت السمة الأبرز لذلك المجتمع على المستوى السياسي آنذاك، كما رأينا، هو تعدد السلطات السياسية أو تفرق أمر الجماعة. وهي تعددية تحولت مع الوقت إلى أن صارت تمثّل تهديداً مباشراً لأمن المجتمع واستقراره. وهذه ما يمكن أن نسمّيه بالشرك السياسي. وكما إنّ هناك شركاً دينياً أو بالمعنى الديني، هناك شرك سياسي أيضاً. واللافت أنّ حركة الشيخ التي تتمحور حول مفهوم التوحيد ظهرت في مجتمع كان أحوج ما يكون إلى التوحيد السياسي. ومن هذه الزاوية يحمل تعدد الإمارات أو السلطات في ذلك المجتمع الدلالة السياسية للشرك. وقد كانت هذه التعددية سمة واضحة للحاضرة النجدية، بل في أرجاء الجزيرة العربية كلها ومجمع على أنها كانت كذلك بين المؤرخين والفقهاء. لكن الشرك بالمعنى الديني لتعدد الآلهة فليس هناك إجماع بين المؤرخين والفقهاء على وجوده وتفشّيه في ذلك المجتمع، بل على العكس، هناك اختلاف واضح حول هذه المسألة ليس فقط بين المؤرخين، بل بين رجال الدين المحليين، خاصة إبّان ظهور الدعوة. هذا التداخل بين الديني والسياسي في مفهومَيْ التوحيد والشرك يسلط ضوءاً مختلفاً على تاريخ الحركة الوهابية وعلاقته العضوية بتاريخ الدولة.

من هنا تتبدّى الإشكالية المركزية للمقاربة الدينية، وتمسكها بفرضية الشرك وهي أنها تبدو منغلقة داخل رؤية دينيّة لا تسمح لها بالانفتاح على المعطيات الاجتماعيّة والسياسية ودورها في ظهور الحركة. تبدو الوهابية وفقاً لهذه المقاربة حركة ذات طبيعة دينية بحتة، وجذورها داخل المجتمع النجدي كانت جذوراً دينية، وأهدافها ذات طبيعة دينية كذلك. الوهابية بحسب هذه الرؤية هي حركة مصمتة وليس لها تاريخ. وهي مصمتة لأنّها مغلقة على صفتها الدينية. وليس لها تاريخ لأنها بحسب هذه الفرضية لا علاقة لها بالجوانب الاجتماعية والسياسية، ولا بتاريخ المجتمع الذي ظهرت فيه. من صفتها الدينية تستمد طبيعتها، كما تستمد جذورها ومبررات قيامها. منها تأخذ مشروعية دورها، وعندها بدأت وتنتهي مهمتها وتتوقف أهدافها. وبهذه الصفة ليس هناك علاقة للحركة مع المجتمع الذي ظهرت فيه إلا علاقة واحدة وذات اتجاه واحد، ودور المجتمع فيها أنه مجرد موضوع للحركة ولدعوتها وموضوع لنشاطاتها الإصلاحية الدينية ولوعظها. وبما أنها في هذا التصوّر حركة مصمتة فإنه لا تاريخ لها إلا ما له صلة بطبيعتها وصفتها الدينية. كل ما له علاقة بتاريخ المجتمع وتركيبته لا صلة له بالحركة، وأسباب ظهورها وطبيعتها. فهي ليست حركة سياسية أو حركة اجتماعية أفرزتها حركة تاريخ المجتمع الذي ظهرت فيه. بداية الحركة في هذا الإطار مقطوعة عن تاريخ المجتمع الذي انبثقت منه، والذي سبق وأن تشكل قبلها بمئات السنين. وبحسب هذه الرؤية الدينية ليس هناك من مجال لتناول الحركة: طبيعتها ودورها وجذورها كتطور تاريخي أو من حيث كونها لحظة مفصلية في تاريخ وسط الجزيرة العربية. هذا في حين أن تاريخ نجد قبل الحركة، بل تاريخ الحركة ذاتها، كله يؤكد أنها لم تكن حركة دينية فحسب. نعم كانت كذلك، لكنها في الوقت نفسه كانت أكثر من ذلك بكثير.

إن عامل الشرك الذي يتم استحضاره من وقت إلى آخر ليس حقيقة تاريخية يمكن الانطلاق منها لكتابة تاريخ الحركة وتاريخ الدولة. حيث تجمع المصادر المحلية غير الوهابية على أنه ليس في تاريخ الحاضرة النجدية قبل ظهور الحركة، ما يدعم الادعاء بأنه كان للشرك حضور ذو وزن يجعل منه عاملاً من عوامل ظهور الحركة. وهو ما يشير بوضوح إلى أن فرضية الشرك التي تعتمد عليها المقاربة الدينية كانت، ولا تزال مجرد ادعاء يحتاج إلى برهان. الشرك كاعتقاد وممارسة في أي مجتمع يأخذ عادة شكل الظاهرة

الاجتماعية والثقافية التي تفرض نفسها مع الوقت. ومن الناحية العلمية، وقبل الاطمئنان إلى أن الشرك يرقى إلى أن يكون عاملاً مفسراً لظهور الحركة الوهابية، يتطلّب الأمر، أولاً وقبل كل شيء، التأكد تاريخياً ليس فقط من أن هذه الظاهرة كانت موجودة في نجد قبل ظهور الحركة، وإنما لا بد أيضاً من البرهنة على أن حجمها ونطاق وجودها يتناسب مع حجم الحركة وأهميتها، ومع حجم قيام دولة بحجم الدولة السعودية وخطورتها. من دون هذه الخطوة يبقى الحديث عن الشرك في هذا الإطار دون مستوى التحليل العلمي، لأنه لا يستند إلى واقع تاريخي يمكن الاطمئنان إليه. بل على العكس، وكما سيتضح لاحقاً، فإنّ الأمثلة التي يستشهد بها دائماً في المقاربة الدينية على ما يمكن أن يسمّى بالشرك في نجد قبيل ظهور الحركة إما أنّه يقع خارج نجد، أو أن ما يقع منه في نجد بسيط في الشكل والمضمون، ومساحة وجوده محدودة جداً لا تتفق مع الأهمية التي تعطى له، ولا مع المبالغات التي يتم بها تقديم هذه الأمثلة، وقبل ذلك وبعده لا يتفق مع أهمية الحدث موضوع التحليل والتفسير.

إذاً، يمكن القول إن هناك ثلاثة مبرّرات لعدم صلاحية المقاربة الدينية لتفسير نشأة الدولة السعودية: الأول أنها منظور اختزالي يستبعد العوامل الأخرى لتاريخ الحركة والدولة. ثانياً على الرغم من أنها تستند إلى فرضية الشرك، وهي فرضية مشكوك فيها تاريخياً، إلا أن أصحابها لم يحاولوا البرهنة على صحتها علمياً قبل اعتمادها كعامل مفسر للحدث. ثالثاً, وأخيراً باعتمادها الحصري على عامل الشرك فإنّ المقاربة الدينية تلغي الطبيعة الاجتماعية والسياسية لتاريخ الدولة السعودية، وتضعها خارج إطارها الطبيعي، وهو تاريخ المجتمع الذي ظهرت فيه. على العكس من ذلك، تحيلها إلى إطار آخر هو التاريخ الديني. وهذا يتعارض رأساً مع حقيقة أن الدولة السعودية مثل أي دولة أخرى، لها تاريخها الاجتماعي والسياسي. صحيح أنّها تبنت دعوة الشيخ، واستمدت بنيتها القانونية من الشريعة الإسلامية. وهذا طبيعي لأنّها نشأت في مجتمع مسلم. لكن ذلك لا يلغي طبيعتها السياسية ويجب ألا يقلّل من أهمية السياق التاريخي الذي أفضى إليها.

الدولة السعودية دولة عربية إسلامية تنتمي جذورها إلى التاريخ الاجتماعي والسياسي للجزيرة العربية. نشأت داخل الجزيرة، وتبلورت بنيتها في تضاعيف التركيبة الاجتماعية لمجتمعها. وعندما وحدت أغلب أجزاء الجزيرة العربية، حققت ذلك بأدوات ومعطيات مستمدة بشكل حصري تقريباً من تاريخ هذه الجزيرة. الأمر الذي يفرض بحكم الضرورة العلمية، والأمانة التاريخيّة أن يكون تفسير قيام هذه الدولة مستمدّاً من داخل هذا التاريخ، أو تاريخ منطقة نجد الذي كانت بدايات نشأتها فيه. وما يفرض التشديد على هذه الرؤية أن تاريخ الدولة السعودية الأولى، وخاصة ما يتعلق منه بنشأتها، لم يُعطَ الأهمية التي يستحقها، بل ربما أنّه لم يتم التعامل معه على حقيقته، وكما كان عليه بالفعل. أسباب ذلك ربما كثيرة، لكن تأتي هيمنة الرؤية الدينية في مقدمة هذه الأسباب.

الفرضية البديلة

لا يستقيم علمياً أن نتوقف عند نسف أسس فرضية الشرك، لأنّه إذا لم يكن الشرك هو المتغيّر الذي يفسر ظهور الحركة الوهابية وقيام الدولة السعودية، فما هو الذي يمكن أن يقوم بهذا الدور؟ لهذا السبب سنقدّم هنا فرضية أخرى بديلة، فرضية أكثر تعبيراً عن واقع حاضرة نجد في القرن 12هـ/18م، وأكثر التصاقاً بتاريخها الاجتماعي، وبالتالي أكثر اتساقاً مع طبيعة دور الحركة وقبل ذلك كله مع طبيعة الدولة ذاتها. وهي فرضية تصدّع القبيلة. توفر هذه الفرضية خياراً أفضل وأكثر قدرة وتماسكاً من فرضية الشرك كعامل أساس مفسر لظهور الحركة والدولة معاً. الفرق بين الفرضيتين أن الشرك، وكما أشرت، عدا كونه مجرد ادعاء غير مسنود إلى أدلة تاريخية تبرر الركون إليه، فهو فوق ذلك عامل ديني ضيق ومحدود بما لا يسمح له أن يكون صالحاً من الناحية العلمية لتفسير حدث بحجم ظهور الحركة والدولة. إن تاريخ تشكل الدولة هو من الرحابة والاتساع ثقافياً وسياسياً واجتماعياً؛ حيث يشمل تاريخ الفكرة الدينية ومكانها ودورها في هذا التاريخ. والدعوة في حالة الدولة السعودية ليست استثناء. في المقابل لا يتسع التاريخ الديني، أو تاريخ الدعوة هنا، لتاريخ الدولة بكل أبعاده ومفاهيمه الاجتماعية والسياسية والثقافية. فحدود التاريخ الديني بطبيعته ضيقة، ومفاهيمه الدينية بحدّ ذاتها، وبمعزل عن سياقها الاجتماعي والسياسي محدودة لا تتسع لغيره من المعطيات والمفاهيم غير الدينية. نعم المفاهيم الدينية جزء أساس من التاريخ، وهي كذلك، لكنها لا تتسع لغير ما هو ديني. أما تاريخ الدولة، من الناحية الأخرى، فإنّه بحكم طبيعته واتساع حدود مفاهيمه ومجال اهتمامه يشتمل بالضرورة على الجانب الديني وعلى المعطيات والمفاهيم الدينية لهذا التاريخ.

في المراحل الأولى لتشكل مجتمع الحواضر في نجد، لم يقتصر دور الدين على كونه محل إيمان الناس ومقدساتهم، بل تجاوز ذلك ليصبح مصدراً أساسياً لمنظومة الأخلاق والقيم بل مصدراً للقانون فيها كذلك. واللافت في هذا الصدد، كما تذكر بعض المصادر أن الفقه، وليس التوحيد أو التفسير، كان قبل ظهور الوهابية محور اهتمام الحركة العلمية الدينية التي انتشرت آنذاك في نجد[(132)].
عندما جاءت الحركة الوهابية غيّرت مركز الاهتمام من الفقه إلى التوحيد. ويعكس هذا التغيّر بما أنه كذلك الاتجاه ووجهة الرؤية من مستوى لآخر. كان الفقه حاجة ماسة لحواضر المدن المستقلة، خاصة في مراحل تشكلها الأولى. لكن التوحيد هو حاجة للدولة الأشمل. كان الدين حجر أساس للبنية الأيديولوجية الثقافية في ذلك المجتمع، إلى جانب أساس القبلية. وهذا تحديداً ما يبدو أنه يمنح الدين قابليته لأن يكون عاملاً سياسياً إذا ما تطلّبت الظروف ذلك. حصل مثل هذا التداخل بين الديني والسياسي في أوروبا العصور الوسطى، وفي التاريخ الإسلامي الأول والحديث. لكن إذا كان هذا ما تفضي إليه طبيعة العامل الديني، فإنه لا يمكن العامل السياسي، من الناحية الأخرى، أن يتقمص بعداً دينياً. نعم من الممكن أن يتم توظيف السياسي كأداة لتحقيق أهداف دينية، لكن هذا لا يحصل عادة إلا كحالة استثنائية. وقد حصل ذلك مثلاً في فترة الخلافة الراشدة، عندما كانت السياسة أداة لتحقيق الأهداف الدينية لرسالة الإسلام. لكن هذه كانت حالة استثنائية لم تتجاوز في التاريخ الإسلامي أكثر من ثلاثين سنة.

إلى جانب ذلك، فإن تصدّع القبيلة هو عامل مركب لأنه يعبر عن عملية اجتماعية تتداخل فيها عوامل أخرى كثيرة. في حالة نجد، وكما يبدو من السياق الاجتماعي الذي أخذ في التبلور بشكل واضح مع بداية القرن 12هـ/18م، أدى استقرار القبيلة وتبنيها لنمط الحياة الحضرية إلى تصدع بنيتها التي كانت متماسكة كوحدة اجتماعية في مرحلة بداوتها. وقد امتد التصدع ليطال الموطن الجغرافي للقبيلة، وكذلك وحدتها الديمغرافية. فالمنطقة الجغرافية التي كانت تعود إلى القبيلة، ولا يسمح لأحد من خارج القبيلة أن يقطنها إلا عن طريق الولاء أو الحلف أو الاستعباد، تحوّلت جغرافياً إلى مدن مستقلة عن بعضها يقطنها أفراد وعائلات من مختلف الأصول القبلية، وغير القبلية. ولأنّه عملية اجتماعية، فقد عبّر تصدع القبيلة عن نفسه بأشكال وصيغ مختلفة، لكن متكاملة يغذّي بعضُها بعضَها الآخر.
فالارتباط بالأرض بعد الاستقرار بدأ يأخذ مكان أو على الأقل يتنافس مع الارتباط بالقبيلة كما كان عليه في مرحلة ظعن القبيلة. يأتي بعد ذلك ما يمكن اعتباره أهم تطور في هذا السياق، وهو بروز العائلة كوحدة اجتماعية أخذت تحلّ محل القبيلة لتصبح هي المحور

الرئيس وليس القبيلة في بنية مجتمع الحاضرة الجديد. وتأتي أهمية هذا التطور وخطورته، وكما سيتضح لاحقاً، بسبب التداعيات السياسية التي ترتّبت عليه بالنسبة إلى استقرار مجتمع الحاضرة. ونظراً إلى بروز العائلة وتحوّلها إلى المؤسسة الاجتماعية الأساسية في هذا المجتمع كان على أبناء القبيلة الواحدة، الذين اختاروا التخلّي عن حياة البداوة في سبيل الاستقرار في الحواضر، الانتشار والتشتت بعيداً عن مواقع قبائلهم في مستقرات وقرى وبلدات في أنحاء مختلفة من نجد. ومع الوقت وجد هؤلاء أنفسهم ينتمون إلى تركيبة سكانية مختلطة فيها سكان من قبائل مختلفة، وآخرون يقال إنهم ليسوا ذوي أصول قبلية، أو إلى التشكيلة الاجتماعية المعروفة باسم الخضيريون. كان الاستقرار إذاً هو الخطوة الأولى في عملية طويلة أعادت تشكيل القبيلة. حصل ذلك أولاً من خلال انخراطها في بيئة اجتماعية مختلفة عن تلك التي عرفتها في أثناء نمط حياتها البدوي، و ثانياً من خلال تصدّع بنيتها الاجتماعية وما ارتبط بها من قيم ثقافية وعلاقات اجتماعية ومصالح سياسية. في مرحلة الترحال، ونمط المعيشة البدوي، كانت القبيلة هي العمود الفقري للمجتمع: كانت المناط الأول لانتماء الفرد، وآليّة حمايته، وعنواناً لهوية المجتمع والفرد معاً. لكن، وكما سيتضح لاحقاً، بعدما استقرت، بدأت القبيلة تفقد وظائفها الاستراتيجية تلك، ولم يبق ما يربط المجتمع الحضري بالقبيلة إلا رابط النسب. وهذا رابط أيديولوجي قوي، لكنّه كان، ولا يزال، في حالة تنافس مع روابط أخرى أفرزتها البيئة الحضرية. مثال ذلك الارتباط بالأرض وبالملكية الثابتة ورابط الجيرة ورابط الدين إلى جانب الارتباط بالسلطة السياسية الجديدة في المجتمع الحضري. مرة أخرى، كانت هذه الروابط تمرّ عبر العائلة باعتبارها تحتلّ المركز في بنية المجتمع. وقد ترافق مع ذلك تغيرات اجتماعية وسكانية أخرى. يأتي من بينها تغيّر التركيبة السكانية في كل بلدة من بلدات الحاضرة النجدية بحيث أصبحت تتميز هذه التركيبة بما يمكن تسميته بـ «التعددية الديمغرافية». والمقصود بالتعددية الديمغرافية هنا هو أن مكونات التركيبة السكانية للبلدة أصبحت، وعلى عكس ما كانت عليه في مجتمع البادية، متعددة من حيث الأصول القبلية والإثنية. وتأتي أهمية هذا التطور من حيث إنه مؤشر آخر مهم على بداية تشكل البيئة الحضرية. وبالتالي فإن عملية الاستقرار التي أعادت تشكيل القبيلة، أعادت معها تشكيل مجتمع الحاضرة بطريقة ربما لم يعرفها من قبل.

بالتوازي مع عملية إعادة التشكيل هذه ظهر شكل مختلف للسلطة السياسية يعكس طبيعة البيئة الاجتماعية الجديدة. حيث أسفر تصدع القبيلة عن انهيار البنى التقليدية للسلطة السياسية التي عرفتها القبيلة قبل استقرارها. في مكان ذلك ظهرت في كل مدينة سلطة سياسية تستند إلى العائلة وليس إلى القبيلة، وإلى ملكية العائلة للأرض التي قامت عليها المدينة. كانت السلطة السياسية قبل الاستقرار تمثّل القبيلة كلها، وتخضع لآليات وقيم التراتبية التي كانت تحكم العلاقات داخل القبيلة. أما بعد الاستقرار فقد أخذت السلطة السياسية في المدن تمثّل العائلة، وأصبحت معنيّة بشكل أساس بحماية مصالح العائلة، وخاصة حقها في هذه السلطة. ويبدو أنّ السبب الأهم وراء هذا التحوّل كان بروز الملكيّة الخاصة للأرض في الحاضرة، وهو تطوّر حصل كنتيجة مباشرة لبروز مؤسّسة العائلة في المجتمع. ويلاحَظ أنّ التحوّل في هذا الاطار حصل على ثلاثة مستويات: إذ حلّت العائلة مكان القبيلة، وحلت الملكية الخاصة للأرض مكان ملكيتها المشاعة في مرحلة البداوة، وأخيراً حلت السلطة السياسية باسم العائلة في المدينة مكان السلطة السياسية التي كانت باسم القبيلة في البادية. كان تبلور السلطة السياسية في الحاضرة على هذا النحو أوضح المؤشرات على حدّة التصدع الذي كانت تتعرض له القبيلة، خاصة من حيث الشكل الذي انتهت إليه هذه السلطة واستقرت عليه. ولأن العائلة التي كانت تحكم داخل كل بلدة تعتبر السلطة السياسية حقاً حصرياً لها، وذلك تمشياً مع نزعتها نحو الاستفراد والاستقلال، تحوّلت الحاضرة النجدية، وقبل ظهور الحركة الوهابية بزمن طويل، إلى بلدات أو إمارات مستقلة سياسياً عن بعضها، وشكّلت في مجموعها ظاهرة «المدن المستقلة». كانت هذه الظاهرة لافتة بالفعل من حيث الحجم، لأنّها شملت البلدات النجدية كلها من دون استثناء. وكانت لافتة بطبيعتها أيضاً، لأن كل بلدة كانت مستقلة سياسياً عن البلدات الأخرى استقلالاً كاملاً على الرغم من التشابة في ما بينها إلى حدّ التطابق تقريباً في النواحي الاجتماعية والسياسية والثقافية والدينية كلها. مرة أخرى، يبدو أن هذه الظاهرة أو الطبيعة التي كانت عليها السلطة السياسية في كل بلدة، وإصرار كل بلدة على استقلالها التام عن غيرها من البلدات الأخرى، كانت تعبيراً طبيعياً عن دور العائلة، وبروزها كتشكيل اجتماعي جديد هيمن على

البنية الاجتماعية لمدن الحاضرة النجدية آنذاك.

تمشياً مع سيرورة التصدّع ذاتها تميزت العلاقات بين المدن المستقلة بأنها كانت متوترة وغير مستقرة على حال. كانت التحالفات في ما بينها أيضاً غير مستقرّة، تتفكك بالسرعة نفسها التي تنعقد بها. وترسم لنا المصادر المحلية لتاريخ نجد عن تلك الفترة صورة بائسة وكئيبة لصراعات وحروب مستمرة بين هذه المدن، إلى درجة أنها بدت حينها وكأنه لا نهاية لها. كان هذا يحدث بين جميع المدن تقريباً، بما في ذلك تلك التي كانت تخضع لحكم عائلات تنتمي إلى القبيلة نفسها. وهو ما يؤكد سيرورة تصدع هذه القبيلة. إلى جانب ذلك كان الصراع على الإمارة كثيراً ما ينفجر داخل كل بلدة تقريباً، بل داخل العائلة الحاكمة نفسها بدرجة لا تقل شراسة أحياناً عن الصراع الدائر بين البلدات أو المدن دفاعاً عن استقلالها. من هنا يمكن القول إنه إذا كان تصدع القبيلة اتخذ صيغة سلمية مع التغيّرات الاجتماعية الأخرى التي أفرزها الاستقرار، إلا أن الصيغة السياسية للسلطة داخل الحواضر، والعلاقات في ما بينها انطوى على شكل عنيف ودموي أحياناً، لتصدع القبيلة حينها. وقد استمر هذا الوضع مدة طويلة لا أحد يعرف يقيناً حدودها الزمنية، لكن الأكيد أنّ حسابها منذ نهاية الدولة الأخيضرية في القرن 5هـ/11م، وحتى قيام الدولة السعودية الأولى في القرن 12هـ/18م لا يقلّ عن سبعة قرون. وهذا هو التاريخ الذي على خلفيته ظهرت الحركة الوهابية، ثم قامت الدولة السعودية الأولى في إطاره. السؤال في هذه الحالة: ما هو الرابط بين ظاهرة المدن المستقلة والحركة الوهابية، ثم قيام الدولة؟ سنترك الإجابة التفصيلية عن هذا السؤال للفصول القادمة. ولذلك نكتفي هنا بالإشارة إلى أنّ الرابط هو السياق التاريخي الذي تنتمي إليه هذه المفاهيم كلها، والقاسم المشترك في هذا السياق، كان استقرار القبائل الذي اتخذ أكثر من نمط: من الاستقرار الجماعي للقبيلة، فما أسميه بالاستقرار الانتشاري، وهو عكس الجماعي، ثم ظهور مدن العوائل، وهو مرحلة متقدّمة للاستقرار في هذا السياق. يأتي بعد ذلك انتشار الفقه الحنبلي لتلبية احتياجات هذه المجتمعات الحضرية، فظهور الحركة الوهابية، وأخيراً قيام الدولة.

الفصل الثالث
السؤال التاريخي للشرك

مقدمة

تمثّل ثنائية الشرك والتوحيد المفهوم المركزي، في كتابات مؤسس الحركة الوهابية، الشيخ محمد بن عبد الوهاب، وتبعاً لذلك في الأدبيات الوهابية كلها؛ حيث يحتلّ الشرك، كمعادل للتوحيد، موقع المفهوم الذي ينتظم في كتابات الشيخ كلها، تقريباً، كما الرواية الوهابية للأحداث التي صاحبت ظهور الحركة ثمّ قيام الدولة. وهذا يتّسق مع التفسير السائد ويدعمه، خاصة في الأدبيات السعودية، وهو أن ظهور الوهابية في نجد كان، بشكل أساس؛ استجابة لتفشي الشرك في هذه المنطقة. وإذا كان الأمر على هذا النحو؛ فإنه يعني، مباشرة، أنّه لا يمكن أن تكون البداية الصحيحة لإعادة النظر في دراسة الحركة الوهابية، والاقتراب من حقيقتها وطبيعة دورها إلا بالانطلاق من مفهوم الشرك ذاته، وكيف يتجلّى، من ناحية ، في الأدبيات الوهابية قبل غيرها، ومن ناحية ثانية ، في واقع حواضر المجتمع النجدي؛ حيث يقال إن انتشاره فيها قد أعادها، إبان ظهور الحركة، إلى جاهليتها الأولى. وما يهمنا، أكثر من أي شيء آخر، في هذا الصدد أسئلة محددة: هل اقتصر استخدام الشرك في الأدبيات الوهابية، خاصة في كتابات الشيخ المؤسّس، على دلالته الدينية؟ أو أنّه كانت له إلى جانب ذلك، وبالتوازي معه، دلالة سياسية؟ ما هي هذه الدلالة، وما هي أهميتها؟ وماذا تعني بالنسبة إلى ظهور الحركة؟ وإذا كانت له مثل هذه الدلالة، فكيف تبدو في هذه الأدبيات، خاصّةً لجهة علاقتها بالتفسير الذي يحصر ظهور الوهابية بعامل تفشي الشرك بدلالته الدينية؟ تبعاً لذلك، ألم يؤدِّ هذا التفسير الديني الحصري إلى استبعاد الطبيعة الاجتماعية والسياسية لتاريخ الحركة، وقبل ذلك وبعده، تاريخ الدولة التي قامت على أساس من التحالف مع الحركة؟

أكثر ما يلفت نظر من يقرأ تاريخ الوهابية، وتاريخ الدولة السعودية في مرحلتها الأولى، أنه مع التشديد الواضح والمكثّف في كتابات الشيخ، خاصة منها الكتابات الدينية المتخصّصة، على المعنى الديني المحض للشرك، وكذلك الاستخدام الديني له، إلا أنه، في سياق الأحداث التي صاحبت ظهور الحركة وقيام الدولة يأخذ الشرك معنى سياسياً لا يتناقض دائماً مع المعنى الديني بل يتكامل معه. ومع ذلك، يراد لهذا المعنى السياسي أن يتوارى خلف المعنى الديني، والتظاهر بأنه لا وجود له، وذلك من خلال الإصرار على قصر تفسير ظهور الحركة، وقصر دورها على محاربة الشرك بمعناه الديني فحسب، والتقليل من أهمية أي عوامل أخرى. والحقيقة أن الاختلاف في معنى الشرك (وبالمقابل معنى التوحيد كما سيتضح لاحقاً) من سياق كتابي إلى آخر، واختلاف الموقف عن المعنيين اللذين ينطوي عليهما، يعكس الطبيعة الكاملة (والمزدوجة؟) للوهابية بوصفها حركة إصلاح ديني من ناحية ، وأنّها تحمل معها مشروعاً سياسياً من ناحية أخرى .

يمكن الانطلاق من ملاحظة ذات صلة، وهي أن الكتابات الدينية المتخصّصة للشيخ في التفسير والحديث والعقيدة (للاختصار سنطلق عليها من الآن فصاعداً «الكتابات النظرية») تقدّم المعنى الديني المحض للشرك أو الأساس النظري للحركة. لكن هناك كتابات أخرى، تختلف في وظيفتها وفي دورها، وتلك هي «الرسائل الشخصية» لابن عبد الوهاب، والرواية التاريخية الأولى لظهور الحركة وقيام الدولة للمؤرّخَيْن ابن غنام وابن بشر. من هذه الكتابات الأخيرة مجتمعة، ينبثق معنى آخر، هو المعنى السياسي للشرك أو الأساس العملي للحركة. وأقول «ينبثق»؛ لأن الشيخ، في الحقيقة، لا يتطرق، على الأقل بشكل مباشر، وكذلك ابن غنام أو ابن بشر، إلى مسألة إن كان هناك دلالة سياسية للشرك أم لا. بالنسبة إلى الشيخ وإلى أتباعه كما بالنسبة إلى بقية علماء المسلمين، ليس هناك إلا معنى واحداً لهذا المفهوم، وهو المعنى الديني الذي يتكرر في كتاباته كلها تقريباً، بل إن مفردة «السياسي»، بحد ذاتها، تكاد تغيب تماماً من هذه الكتابات كلها، ولا ترد فيها لا بصيغة الاسم ولا بصيغة الصفة. وسيكون من المضلّل الاستنتاج من ذلك أنّ المعنى السياسي للشرك

غائب، تماماً، من خطاب الشيخ أو من خطاب الحركة، بشكل عام. ولذلك أسباب عديدة، منها: أولاً إن غياب مفردة السياسي، في هذه الحالة، ما هو إلا امتداد لغيابها من ثقافة المجتمع كله، بل ثقافة المرحلة. لم تكن مفردة «السياسي» حاضرة في القاموس الثقافي أو الفقهي لمجتمعات القرن 12هـ/18م، ومن بينها مجتمع الجزيرة العربية. وبالتالي، فإن عدم استخدام الشيخ لها في كتاباته كلها، وخاصة منها، رسائله الشخصية، إنما حصل على الأرجح، بشكل عفوي، ولم يكن بالضرورة تعبيراً عن استبعاد متعمّد لمفردة كانت قيد التداول. في الوقت نفسه، كان من الواضح حرص الشيخ في كتاباته على تجنّب الخوض في الأمور السياسية، بشكل مباشر. من ناحية أخرى، وهذا ثانياً ، لعلّه من الواضح أن خلوّ قاموس مجتمع الحواضر النجدية الثقافي من مفردة «السياسة» تحديداً، وإن لم يكن حالة استثنائية في ذلك الزمن، إلا أنّه لا يعني بأي حال خلوّ هذه الثقافة من أي مضمون أو رؤية أو موقف سياسي، حيال ما كان يجري في المجتمع وللمجتمع من تغيّرات كانت تعصف به، منذ ما قبل ظهور الحركة الوهابية. ما يعبّر عنه هذا الغياب هو حال القاموس اللغوي لثقافة تلك المرحلة، وذلك تماشياً مع حال التطوّر الاجتماعي والثقافي للمجتمع. وبالتالي؛ فإنّ غياب مفردة السياسة تعكس أسلوباً معيناً؛ للتعبير عن «السياسي»، وليس عن غياب فكرة السياسة ذاتها أو غياب الموقف السياسي عن ثقافة ذلك المجتمع. من الطبيعي أنّ أهل ذلك المجتمع وذلك الزمن كانت لهم لغتهم السياسية المعبّرة عن حالهم وظروفهم؛ وبالتالي، لم يعدموا وسيلة للتعبير عن رؤية أو موقف أو مصلحة سياسية إزاء موضوعات سياسية، من مثل: الحكومة والحرب والحلف والدولة والأمير والرئيس... إلخ. وهذه مفردات سياسية مباشرة، وكانت متداولة، لكن كانت هناك أسماء ومفردات لا تنتمي إلى القاموس السياسي، بشكل مباشر، إلا أنها تنطوي على معانٍ سياسية، وإن كانت في الظاهر تبدو أنها ليست كذلك. من بين هذه المفردات «العائلة» و«القبيلة» و«الجماعة». ومن المفردات التي تنتمي إلى هذه المجموعة مصطلح «الدين»، وتبعاً له مفهوم «الشرك».

لكن لماذا من المهم الالتفات إلى المعنى السياسي للشرك؟ وما علاقة ذلك بظهور الوهابية؟ تكمن أهمية ذلك في ناحية مهمة واستراتيجية بالنسبة إلى الوهابية، وهي أنّ كلاً من المعنى الديني والمعنى السياسي للشرك يتداخل مع الآخر، في تاريخ الحركة كتجربة إسلامية، وأنّ أساس هذا التداخل، والقاسم المشترك الذي جمع بينهما، هو اتّفاق الدرعية الذي على أساسه تمّ التحالف بين الشيخ كممثل للدعوة الدينية، وبين الأمير كممثل للقوة السياسية. وإذا اعتبرنا أن الشرك، بدلالته الدينية، هو شكل من أشكال الرفض أو الخروج على وحدة السلطة (الدينية)، يصبح الخروج على مبادئ ومرتكزات السلطة الدينية، بهذا المعنى، خروجاً على السلطة السياسية المتحالفة معها أيضاً. والعكس صحيح، أي إن تجزئة الانتماء بين الكيان السياسي المتحالف مع الدعوة من ناحية ، وكيان أو كيانات مخالفة من ناحية أخرى (مثلاً إمارة أو قبيلة أو طائفة)، وتوزيع الولاء على هذا الأساس بين أكثر من سلطة سياسية واحدة، هو، في الوقت نفسه، خروج على السلطة الدينية. هذا يضع كلاً من المعنيين الديني والسياسي للشرك على علاقة مباشرة مع السلطة السياسية. ومع ذلك يبقى، في هذا الإطار، أنّ المعنى الديني مرتبط في أساسه بعلاقة الفرد أو الجماعة مع الله، وأنّ أساس هذه العلاقة هو العبادة أو إخلاص العبادة لله. ومن ثَمّ فإنّ توجيه شيء من العبادة لأحد، أو شيء آخر، غير الله (الشرك بمعناه الديني) يعني انقسام الإيمان وتجزئته، وبالتالي، تعددية الآلهة كوجهة للإيمان والعبادة. في السياق نفسه، يظلّ المعنى السياسي مرتبطاً، في أساسه، بعلاقة الفرد أو الجماعة مع السلطة السياسية وما يترتّب عليه من ولاء لها. أساس هذه العلاقة هو الانتماء إلى هذه السلطة وما تمثله. ومن ثَمّ فإن إعطاء شيء من الولاء لسلطة سياسية أخرى أو لأكثر من سلطة سياسية، يعني انقسام الانتماء وتجزئته، وبالتالي، تعددية السلطات السياسية وما يفرضه ذلك من انتماءات وولاءات مختلفة (الشرك بمعناه السياسي). ومن الممكن ألا يكون هناك تناقض جذري بين المعنيين الديني والسياسي للشرك، إلا في حالة واحدة، وذلك عندما يجمعهما إطار سياسي واحد، ثمّ يتمّ إنكار أحدهما لمصلحة تبرئة الآخر من أي علاقة معه.

من حيث إن الوهابية جاءت معها بفكرة توحيد الجزيرة العربية تحت سلطة سياسية واحدة، وبعد بداية الصراع المسلّح مع أمراء المدن

المستقلّة المعارضين للتوحيد،من الطبيعي أن تلجأ الحركة إلى توظيف الشرك السياسي، وبكثافة واضحة. هذا ينسجم تماماً مع المنطق السياسي للمشروع ومع أهدافه البعيدة. لكن هذا التوظيف لا ينسجم أبداً مع فرضية أن تفشّي الشرك في نجد، كان سبب ولادة الحركة، وأنّ هدف الحركة كان محصوراً في محاربة هذا الشرك. والواقع أن الدرعية، وهي منطلق الدعوة، ومنطلق عملية التوحيد السياسي،كانت تحارب كيانات سياسية، وليس كيانات دينية تتبنى عقائد شركية، إلى جانب ذلك،كان توظيف الشرك السياسي في الصراع يتمّ، بشكل مبطن، وغير مباشر، وهو ما ينمّ عن حاجة واضحة إلى التعويض عن محدودية الشرك بمعناه الديني في منطقة نجد أو إلى التغطية عليه. بعبارة أخرى، يقدّم توظيف المعنى السياسي للشرك من قبل الوهابيين ضدّ خصومهم، خاصة السياسيين منهم، مؤشراً مهماً، يتضافر مع مؤشرات أخرى كما سنرى، على ضعف فرضية أن الشرك كان منتشراً في نجد وتهافتها، وعلى ضعف تفسير ظهور الحركة على هذا الأساس وتهافته. وما يفضي إلى ذلك؛ أنه من الزاوية الدينية، كانت الوهابية تقدّم موقفها النظري الديني، ومن الزاوية السياسية، كانت تكيّف موقفها العملي حسبما يقتضيه الظرف والحدث السياسي المصاحب.

في هذه الحالة، يكون من المشروع، بل من الملحّ التساؤل عن مبرّر بقاء مصطلح الشرك رهينة لدلالته الدينية ومغلقاً من دون أي دلالة أخرى. هل المعنى الديني للشرك هو المعنى الوحيد الممكن لهذا المفهوم المركزي؟ أليس هناك من معنى آخر له؟ لقد طال أمد الإجابة عن تساؤلات، مثل هذه بأكثر مما يجب. والأغلب أن السبب وراء ذلك، يكمن في مسوّغ سياسي يروم الاستفادة في معمعة الأحداث من الغطاء الأيديولوجي لمصطلح الشرك، وفي الوقت نفسه، يعمل على إبعاد هذا المصطلح الديني عن شبهة التوظيف السياسي. والتناقض ليس بين ما هو ديني وما هو سياسي في المصطلح وإنما في طريقة التعاطي معهما. والتناقض هنا وهو ظاهر وجلي، يعبّر عن العلاقة الجدلية بين النصّ والواقع أو بين المفهوم والحدث، وكيف أن التقاءهما في سياق تاريخي واحد، قد يفضي إلى معنى آخر للمفهوم أو تفسير مختلف للنص، مع الحرص، دائماً، على أن يبقى النص أو المفهوم محتفظاً بطهوريته الأولى حتى يمكن أن يؤدّي وظيفته الأيديولوجية بامتياز. والتناقض الواضح بين المضمون الأول للمصطلح وتوظيفه السياسي يكشف أن للشرك معنى آخر غير المعنى الديني المعروف والمتداول. ومن هنا، ودائماً بالنسبة إلى الوهابية، تبرز أهمية السؤال عن طبيعة هذا المعنى المختلف وعن علاقته بالمعنى الديني الذي يراد له أن يكون المعنى الوحيد للشرك. وهذه تحديداً، هي الإشكالية التي سيدور حولها هذا الفصل والذي يليه.

المعنى الديني والمعنى السياسي للشرك

ربما إن القول إن هناك معنى سياسياً للشرك مقابل المعنى الديني، لم يحدث أن قال به أحد من قبل. ولذلك قد يثير هذا القول استغراب بعضهم، وقد يتسبب بصدمة لبعض آخر، ويعتبره نوعاً من الجرأة غير المحسوبة. قد يقول هذا البعض إن في هذا، التمييز بين معنيين مختلفين معرفياً، أحدهما ديني و الآخر سياسي، لمفهوم ديني واحد هو نوع من التجديف. لكن إطلاق حكم مثل هذا لا يستقيم مع حقيقة إننا، في هذا الكتاب، لا نقدم دراسة دينية أو ثيولوجية للوهابية وما ارتبط بها ومعها من مفاهيم ومصطلحات دينية. كما إنه ليس من أهدافنا، إخضاع مفهوم الشرك، كما جاء في الأدبيات الوهابية، بشكل عام، للتحليل والدراسة، من منطلقات دينية أو شرعية. هذا مجال أتركه للمختصين ممن يملكون أدوات البحث والدراسة الشرعية. ما يقدّمه هذ الكتاب، هو دراسة اجتماعية سياسية لتاريخ الحركة الوهابية، جذورها ودورها في التاريخ السياسي للدولة السعودية. وبما أنها كذلك؛ فإن هذه الدراسة، تعتمد على المنهج الاجتماعي السياسي، بصفته منهجاً علمياً مغايراً للمنهج الديني والمفاهيم الدينية أو غيرها، كما ترد ويتمّ استخدامها في أدبيات الحركة الوهابية، هي، وفقاً لهذا المنهج، ليست مفاهيم دينية مغلقة على دلالة واحدة، وإنما مفاهيم اجتماعية أو سياسية أو ثقافية مفتوحة على أكثر من دلالة وقابلة، بالتالي، للتحليل العلمي والتأويل الاجتماعي. ومن حيث إن هذه الدراسة تطمح إلى إعادة النظر في تاريخ الوهابية وتاريخ الدولة السعودية، فإنّ هذا يستوجب، بدوره، إعادة النظر في الطريقة المنهجية التي تمّ التعامل بها، مع هذا التاريخ حتى الآن. بالنسبة إلى هذه الطريقة ليس للشرك إلا معنى واحداً، هو المعنى الديني، والحركة الوهابية جاءت لمحاربة هذا الشرك بمعناه الحصري هذا، وذلك عندما تفشّى في نجد، وأعادها إلى جاهليتها الأولى، كما يقال. والإشكالية الخطيرة في هذا التفسير، لا تكمن في أنه تفسير ديني فحسب، وإنّما في ادّعائه أنه تفسير شامل يطال تاريخ الحركة وتاريخ الدولة، وتاريخ المجتمع أيضاً. وهو، بذلك، يستبعد العوامل كلها غير الدينية، ويقصي التفسيرات الأخرى كلها الأقرب لطبيعة الدولة والحركة معاً. وبما أنّ الهدف من هذه الدراسة، هو تقديم تفسير بديل، فإنّ الأمر يستدعي إعادة النظر في دلالة الشرك، باعتبارها المفهوم المركزي بالنسبة إلى الحركة أولاً، ومن ثَمّ إلى التفسير الديني الشائع لظهور هذه الحركة.

قد يتساءل بعض ثالث ، وهم محقّون في التساؤل: ولماذا من المهم، في هذا الإطار، التمييز بين المعنى الديني والمعنى السياسي للشرك؟ والإجابة عن مثل هذا السؤال، أنّ قصر الشرك على دلالته الدينية، كما حصل حتى الآن، خاصةً في إطار تاريخ الوهابية وتاريخ الدولة السعودية، ترتّب عليه طمس الطبيعة السياسية لنشأة الدولة، مع أنها جوهر تاريخها، ومبتدأ تشكّلها الاجتماعي، حتى قبل ظهور الوهابية نفسها. بل إن ظهور الوهابية على المسرح، كان، بحدّ ذاته، أحد مراحل هذا التشكّل، وكان في ذلك مرحلة متقدّمة في التاريخ الاجتماعي والسياسي لوسط الجزيرة العربية. وبما أن الشرك يعتبر في الأدبيات السعودية، والوهابية تحديداً، هو العامل الأهم من غيره وراء ظهور الحركة الوهابية، يصبح من الأهمية القصوى بمكان، إزاحة الستار عن المعنى السياسي للشرك من أجل إزاحة الستار عن التاريخ السياسي للدولة، ومواجهة ضرورة إعادة كتابة تاريخ الدولة على هذا الأساس.

إذا كان المعنى الديني للشرك معترفاً به، وهو السائد ويحظى بالاهتمام كله في الأدبيات الوهابية، وغيرها من الأدبيات الإسلامية؛ فإن مسألة ملاحظته واستقصائه تصبح واضحة، وفي المتناول من دون عناء. وفي ما يخص الوهابية، يتبلور هذا المعنى في كتابات الشيخ محمد بن عبد الوهاب كلها، تقريباً، بشكل مباشر ومتدرج وتصاعدي. وذلك من خلال أسلوب دعوي، يلحّ باستمرار على التمييز الدقيق بين الشرك مقابل التوحيد، وعلى الخطورة الدينية لأدنى درجة من الخلط أو التماهي بينهما، مع التركيز على أهمية توعية الناس بذلك. وهذا المعنى الديني المباشر، الذي لا يتوقف الشيخ عن التذكير به، يتعلّق دائماً، وقبل أي شيء آخر، بالعبادة أو «أن تشرك مع الله أحداً غيره في العبادة». يقتفي ابن عبد الوهاب، في موقفه هذا، أثر ابن تيمية؛ فالمعيار الحاسم والثابت بالنسبة إليه هو «الشهادة»، أو الركن الأول في الإسلام. يقول الشيخ «إن شهادة أن لا إله إلا الله، نفي وإثبات: نفي الإلهية عما سوى الله تعالى من المرسلين، حتى محمد

صلى الله عليه وسلم، ومن الملائكة حتى جبريل... وإثباتها لله عز وجل». ما يعني أن الشرك الذي يهم ابن عبد الوهاب، أكثر من غيره، هو ما يحصل لتوحيد الألوهية أو إفراد الله بالعبادة، وليس لتوحيد الربوبية؛ لأنّ المشركين، كما يؤكّد دائماً، كانوا يقرّون بتوحيد الربوبية، وأنّ الله هو الخالق والرازق والمدبر[(133)]. وبناءً على ذلك، يصل ابن عبد الوهاب إلى نتيجة تقول «إذا عرفت هذا، عرفت أن من نخا نبياً أو ملكاً، أو ندبه، أو استغاث به فقد خرج من الإسلام، وهذا هو الكفر الذي قاتلهم عليه رسول الله صلى الله عليه وسلم»[(134)]. وفي تناوله للمسائل الثلاث التي يرى أن من واجب المسلم معرفتها، قوله عن المسألة الثانية: «إن أعظم ما جاء به... الرسول أن لا يشرك مع الله في عبادته أحد»، مستشهداً بالآية: { وَأَنَّ الْمَسَاجِدَ لِلَّهِ فَلاَ تَدْعُوا مَعَ اللَّهِ أَحَداً } [الجن: 18][(135)].

هذا من الناحية النظرية، أما من الناحية التاريخية؛ فيزودنا كل من ابن غنّام وابن بشر بما يبدو أنه وصف حيّ للحالة الشِركيّة التي تردّت إليها أوضاع نجد، إبّان بداية دعوة الشيخ. من جانبه، يبدأ ابن غنّام كتابه، برسم صورة قاتمة عن تلك الحالة الدينية، بقوله: «الفصل الأول في بيان ما جرى في تلك الأزمان من الشرك والضلال والطغيان في نجد والحسا وغيرهما مما يليهما من البلدان، .... وكان غالب الناس في زمانه (يعود الضمير للشيخ) متضمخين بالأرجاس، متلطخين بوضر الأنجاس،... نبذوا كتاب الله تعالى وراهم ظهراً، وأتوا زوراً وبهتاناً وهجراً،...»، ثمّ يضيف ما يفترض أنّه أمثلة ملموسة لتلك الصورة، عندما يقول: «فَعَدَلوا إلى عبادة الأولياء والصالحين، وخلعوا ربقة التوحيد والدين، فجدّوا في الاستغاثة بهم في النوازل والحوادث، .... وأقبلوا عليهم في طلب الحاجات وتفريج الشدايد والكربات من الأحياء منهم والأموات، وكثير يعتقد النفع والإضرار في الجمادات كالأحجار والأشجار،...»[(136)]. يكرر ابن بشر تقريباً الصورة القاتمة نفسها، وإن بإسلوب متخفف من السجع المتكلّف. يقول: «وكان الشرك إذ ذاك قد فشى [فشا] في نجد وغيرها، وكثر الاعتقاد في الأشجار والأحجار والقبور والبناء عليها، والتبرك بها والنذر لها، والاستعاذة بالجن والنذر لهم، ووضع الطعام وجعله لهم في زوايا البيوت لشفاء مرضاهم ونفعهم، والحلف بغير الله، وغير ذلك من الشرك الأكبر والأصغر»[(137)].

هذا هو المعنى الديني للشرك، وهذه هي صورة تجلياته التاريخية في حياة الحاضرة النجدية، كما يقول لنا هذان المؤرِّخان اللذان عاصر أولهما (ابن غنّام) الدولة السعودية الأولى، وعاصر الثاني (ابن بشر) الدولتين الأولى والثانية. سنعود إلى مدى دقّة هذه الصورة، ومدى مطابقتها للواقع الاجتماعي الذي تتحدث عنه. لكن قبل ذلك، سينصبّ اهتمامنا، هنا، على مسألة المعنى تحديداً. ونبدأ بالسؤال المباشر: هل يمكن أن يكون للشرك معنى سياسي إلى جانب المعنى الديني الذي يشير إليه الشيخ، والمؤرّخان معاً؟! ربما إنه لا مجال لهذه الإمكانية، من وجهة نظر المنهج الديني. لكن من الناحية العلمية، ومن حيث المبدأ، ليس هناك من مصطلح ثقافي أو اجتماعي أو ديني يمكن أن ينحصر معناه أو تنغلق دلالته على بعد واحد، بحيث لا يتّسع لسواه. ويعود هذا لسبب واضح، وهو أنّ الثقافي والاجتماعي والديني وغيرها من المجالات هي على أرض الواقع مستويات متداخلة، ويُؤثِّر كلّ منها في الآخر ويتأثّر به. وهذا، بحد ذاته، لا يسمح لأي مفهوم، في أي من هذه المستويات، أن تنغلق دلالته على معنى واحد ونهائيّ؛ لأنّ في هذا انغلاق للمفهوم ذاته. وهذا غير ممكن، في ضوء تداخل تلك المستويات التي ينتمي المفهوم، عضوياً إليها، ولا يسمح بذلك.

فالديني مثلاً هو الصفة من «دين» الذي يحمل أكثر من معنى واحد، بحسب صاحب اللسان[(138)]. يقول ابن منظور «يدين الرجل أمره، أي يملك (أمره)... وتديَّن (بتشديد الياء المفتوحة) الرجل إذا استدان. ويقال رأيت بفلان دينة، إذا رأى به سبب الموت. ويقال رماه الله بدينه، أي بالموت. والدين: الجزاء والمكافأة... ويوم الدين: يوم الجزاء.... والديّان في صفة الله عزّ وجلّ. والدِّين الحساب، ومنه قوله تعالى: { مَالِكِ يَوْمِ الدِّينِ } [الفاتحة: 1]. وقوله تعالى: { ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ }، أي ذلك الحساب الصحيح... والدين الطاعة... والدين الإسلام... والدين العادة والشأن... وفي الحديث: «الكيِّس من دان نفسه وعمل لما بعد الموت،...». قوله دان نفسه، أي أذلها واستعبدها. والدين: الذل. والمدين: العبد. والمدينة: المملوكة»، ثم يضيف ابن منظور إلى ذلك: «والدّين: ما يتدين به الرجل. والدين: السلطان. والدين: الورع. والدين: القهر. والدين: المعصية. والدين: الطاعة»[(139)]. اللافت، أن الصفة «ديني» من «دين» لا ترد

في اللسان . لكنّ المهم هنا أنه، إلى جانب أن كلمة «دين» تنطوي على معانٍ كثيرة، كما ترد في اللسان ، إلا أنّ المشترك بينها جميعاً، هو معنى «السلطة أو السلطان»؛ فالذي يستدين يمنح للدائن سلطة عليه. والطاعة والورع كلاهما شكل من أشكال الخضوع لسلطان. فالطاعة قد تكون لله، وقد تكون لسلطة الحاكم والقانون. والورع، يقول ابن منظور، هو «التَحرُّج (بتشديد الراء المضمومة). تورّع عن كذا، أي تحرَّج..» والأصل في الورَع «الكفّ عن المحارم والتحرّج منه». ولذا يستشهد بقول الحديث: «ملاك الدين الورع»[(140)]. في المقابل، تعتبر المعصية تمرّداً على سلطة ما أو سلطان ما. في مكان آخر، يقول ابن منظور «والديّان: القهّار. وقيل: الحاكم والقاضي، وهو فعّال (بتشديد العين المفتوحة) من دان الناس أي قهرهم على الطاعة، يُقال دنتهم فدانوا، أي قهرتهم فأطاعوا»[(141)]. تؤكّد الاستشهادات السابقة أمرين: الأول ؛ أنّ مفردة «الدين» لا تحمل معنى واحداً بل معانيَ عديدة. و الثاني ؛ وهو الأهمّ، أنّ المعاني كلها التي تنطوي عليها بمختلف تصريفاتها، كما ساقها ابن منظور في معجمه، في القرن 7هـ/13م، تحمل معنى السلطة أو السلطان، وكلاهما ينتمي إلى مجال السياسة أو يتقاطع معه.

نأتي إلى مفهوم السياسة، سيبرز السؤال المعتاد مباشرة: ما هي السياسة؟ في حقيقة الأمر أنه ليس هناك تعريف متَّفَقٌ عليه. بالإضافة إلى ذلك، هو سؤال لا يعنينا كثيراً؛ لأنه سيأخذنا إلى تعريفات وجدالات تنتهي بنا إلى خارج الموضوع. ما يهمّنا، حقيقة، المفهوم العربي الإسلامي للسياسة وطبيعة علاقتها مع الدين. ولذلك، وكمنطلق للحديث يمكن القول هنا إن السياسة بطبيعتها، ومن حيث المبدأ، معنيّة قبل أي شيء آخر بالسلطة، وبسلطان القوة بمختلف عناصرها وصيغها، المادية وغير المادية، وبمراكمة هذه القوة واستخداماتها، وإنما ضمن حدود القانون قدر الإمكان. كل ما يقع خارج إطار السلطة الشرعية، وخارج مقتضيات القانون، ليس من السياسة في شيء. وبقدر ما أن السياسة هي فنّ الممكن، كما يقال، وفنّ الوصول إلى الحلول الوسط، عندما تستعصي الحلول الأخرى، إلا أنها لا تستطيع أن تحقّق ذلك، ولا أن تعمل، بشكل عام، خارج إطار السلطة، ومن دون خضوع لمقتضيات القانون. كل هذه المحدّدات القانونية والسلطوية كانت موجودة في التجربة الإسلامية. ومن أشهر من مارس السياسة، بهذا المعنى، أبو بكر وعمر وعلي ومعاوية. لكن ليس هذا هو المهم، الأهم هو معرفة طبيعة العلاقة بين مكوّنات الإطار الذي يجب أن تلتزم بحدوده السياسية: السلطة والقانون والسياسي نفسه والناس الذين هم موضوع السياسة.

ماذا يقول صاحب لسان العرب ، أشهر المعاجم العربية؟ الجذر اللغوي الأول لمفردة السياسة هو «ساس»، ولهذا دلالته؛ يقول ابن منظور: «ساس الأمر سياسة: قام به الرجل...». وفي الحديث: كان بنو إسرائيل يسوسهم أنبياؤهم، أي تتولى أمورهم كما يفعل الأمراء والولاة بالرعية. والسَوس: الرياسة، يقال ساسوهم سوساً. وإذا رأَّسوه (بتشديد الألف) قيل: سوّسوه وأساسوه». ثم أورد هذا البيت:

سادةٌ قادةٌ لكلّ جميعٍ

ساسة للرجالِ يومَ القتالِ

ويقال سُوِّس (بضم السين وتشديد الواو المكسورة) فلان أمر بني فلان، أي كلّف سياستهم». ثم يصل إلى «السياسة» فيعرّفها على أنها «القيام على الشيء بما يصلحه. والسياسة: فعل السائس (سائس الخيل مثلاً). يقال: هو يَسُوس (بفتح الياء وضمّ السين) الدوابّ إذا قام عليها وراضها. والوالي يسوس رعيته[(142)].

من الواضح أن لمصطلح السياسة، كما عرضها ابن منظور، عدة معانٍ متقاربة: القيام بالأمر أو تولّي الأمر والتدبير والتكليف والإدارة والترويض والرعاية. وهذه المعاني كلها تتعلّق بصيغة الفعل، مثل: القيام بالشيء وتولّي أمره وتدبيره. لكنّ السياسة قد تعني الاسم أيضاً. فـ «السوس: الرياسة... وإذا رأَّسوه، قيل سوّسوه وأساسوه». وكلتا الصيغتين اللتين تنطوي عليهما معاني السياسة تنتهي،

كما انتهت معاني الدين، من قبل إلى السلطة. لكن لاحظ، وهذا هو الأهم في دلالته، بالنسبة إلى الثقافة العربية، أن المعادلة التي تنطوي عليها هذه المعاني كلها، سواء معاني الدين أم معاني السياسة والتدبير هي أن العلاقة التي تقوم عليها هي علاقة ذات اتجاه واحد: مِن المُدَبِّر (بضم الميم وفتح الدال، وتشديد الباء المكسورة) إلى المُدَبَّر (بضم الميم، وفتح الدال، وتشديد الباء المفتوحة). ويتّضح هذا أكثر ما يتضح في تشبيه «سياسة الرعية»، بـ «سياسة الحيوانات». ومن المهم، في هذا السياق، ملاحظة أنّ المعنى الذي يعطيه ابن منظور للـ «سياسة»، كما كان متداولاً في زمنه، يضيق كثيراً عما تعنيه السياسة في وقتنا الحاضر. السياسة الآن لم تعد تدبيراً، وإنّما عملية مركّبة تسهم فيها أطراف كثيرة[(143)]. وفي الأحوال كلها تبقى السلطة هي المشترك أو نقطة التقاطع بين مفهومي «الدين» و«السياسة». ومن حيث إن الدين منزل على الرسل، عبر الوحي، فهو يتمتّع بقداسة ينفرد بها عن سواه، ويمتلك، بالتالي، السيادة أو المرجعية العليا لسلوكيات الفرد والجماعة بما في ذلك السلطة السياسية. ولذلك فإن السلطة التي يستند إليها الدين مستَمَدَّة من صفته الإلهية العليا، ومن القدسيّة التي تمنحه إيّاها هذه الصفة، لكن لا يمكن أن يمارس الدين سلطته وسيادته على الأرض، وفي إطار دنيوي، إلا من خلال البشر، وبمعطيات وآليات نابعة من هذا الإطار الدنيوي نفسه[(144)]. أما السلطة التي تعمل السياسة في إطارها وعلى أساس منها، فهي بطبيعتها سلطة دنيوية؛ لأنها مستمدّة من العلاقات الإنسانية، وما يحكمها من قوانين ومؤسسات وقيم وعناصر؛ لتوازنات القوة داخل المجتمع. ومن ثَمّ، إذا كان الدين يستمدّ سلطته من الوحي؛ فإنّ السياسة تستمدّ سلطتها من المجتمع.

عندما ننتقل من المعجم إلى ما قاله فقهاء السياسة المسلمين عن علاقة الدين بالسياسة؛ نجد أنّ كلامهم ينسجم مع ما انتهت إليه تعريفات صاحب اللسان . فالماوردي افتتح كتابه عن الأحكام السلطانية بتعريف الإمامة على أنها: «موضوعة لخلافة النبوة في حراسة الدين وسياسة الدنيا»، لاحظ هنا، مصطلح «الإمامة»، وهو مصطلح يقع بين الديني والسياسي أو مصطلح ديني بمضمون سياسي، ثمّ لاحظ أنّ الجذر الأول للإمامة هو جذر ديني، من حيث إنها في الأصل «لخلافة النبوة»، وأن وظيفتها الأولى «حراسة الدين». تأتي، بعد ذلك، وظيفتها الثانية ، وهي «سياسة الدنيا». وفي الوظيفتين، يلتقي الدين مع السياسة على صعيد واحد هو صعيد السلطة. هناك إجماع بين فقهاء السياسة على وجوب الإمامة وضرورة أن يكون هناك حاكم يمنع الناس «من التظالم، ويفصل بينهم في التنازع والتخاصم، ولولا الولاة لكانوا فوضى مهملين..[(145)] وبحسب الماوردي ليس هناك إجماع مماثل، حول مصدر وجوب الإمامة، هل هو العقل أو الشرع. أغلب الفقهاء يقولون إن الإمامة واجبة، شرعاً لا عقلاً، وهو ما يقول به الماوردي. وحتى هذا التفريق بين الوجوب الشرعي والوجوب العقلي، ينسجم مع تعريفات المعجم للدين، والتي تنتهي به إلى معنى السلطة. ولعلّ أهم ما يرمي إليه هذا التفريق هو تأكيد الطبيعة الدينية للسلطة العليا التي تستمد منها الإمامة أو الخلافة وجوبها، وشرعيّتها وصلاحياتها، بل هناك من يرى أنّ الإمامة فرع للنبوة، وهو ما يقول به أحد تلاميذ الأشعري[(146)]. وينطوي تأكيد الطبيعة الدينية للإمامة أو الخلافة هذا، كما التفريق بين وجوبها الشرعي أو العقلي، على إقرار مضمر بأن السلطة العليا للدين، مع مصدرها الإلهي، تحتاج إلى مقتضيات السياسة الدنيوية والسلطة التي تمثّلها، كإطار لسلطة الشريعة والدين على الأرض، كما تتمثّل في الإمامة أو الخلافة.

من جانبه، يرى ابن خلدون أن الإمامة واجبة، عقلاً، قبل أن تكون واجبة، شرعاً. وقد أشار إلى ذلك، في أكثر من مكان في المقدمة . ويشير، مثلاً، إلى الحاجة الاجتماعية للملك أو الحكم، بقوله: إن «الآدميين بالطبيعة الإنسانية يحتاجون في كل اجتماع إلى وازع وحاكم يزع بعضهم عن بعض...»[(147)]. ويقول، في مكان آخر: «ولما كان الملك طبيعياً للإنسان لما فيه من طبيعة الاجتماع،... ومن حيث هو إنسان، فهو إلى الخير وخلاله أقرب، والملك والسياسة إنما كانا له من حيث هو إنسان»[(148)]. بعبارة أخرى، الحكم ضرورة تقتضيها طبيعة الاجتماع الإنساني؛ لذلك يرى ابن خلدون أنّ العصبية، وهي عامل اجتماعي سياسي، هي المتغيّر الحاسم في قيام الحكم ونشأة الدولة، وليس الدين أو الدعوة الدينية، وذلك، بحسب مقتضى العادة، كما يقول. والدعوة الدينية تزيد الدولة قوة، لكنها لا تكون سبباً في نشأتها[(149)] كأنّ الشيخ محمد بن عبد الوهاب كان مدركاً طبيعةَ هذه العلاقة بين الدين والدعوة، كما حددها ابن خلدون قبله بأربعة قرون. ولذلك؛ لم يكتفِ بالدعوة، وإنما بحث لها عن قوة سياسية تتبنّاها قلباً وقالباً، بحث عنها أولاً في العيينة، لكنّه

لم يجد، كما يبدو، قوة سياسية يركن إليها، ويعتمد عليها إلا في الدرعية[(150)]. ومع أنّ الدولة تنشأ؛ لأسباب وعوامل اجتماعية وسياسية وليست دينية، إلا أنّ الملك فيها لا يصل إلى مرحلة كماله، بحسب ابن خلدون، قبل أن تأخذ بنور الدين في أعمالها كلها. وعلى هذا الأساس، يضع ابن خلدون تراتبية للملك، تبدأ بالملك الطبيعي، وهو «حمل الكافة على مقتضى الغرض والشهوة»، ثمّ الملك السياسي وهو «حمل الكافة على مقتضى النظر العقلي»، وأخيراً الخلافة وهي: «حمل الكافّة على مقتضى النظر الشرعي». جوهر الخلافة بهذا المعنى، في نظر ابن خلدون، أنها «خلافة عن صاحب الشرع في حراسة الدين وسياسة الدنيا به»، في استعارة واضحة لتعريف الماوردي. وتبدو تراتبية هذه الأنواع الثلاثة للملك في أنّ ما كان «بمقتضى القهر والتغلّب وإهمال القوة العصبية» مذموم. وما كان «بمقتضى السياسة وأحكامها فمذموم أيضاً؛ لأنه بغير نور الله». ولذلك وجب «بمقتضى الشرائع حمل الكافة على الأحكام الشرعية في أحوال دنياهم وآخرتهم»[(151)].

ما الذي يمكن أن نستنتجه من الملاحظات السابقة المأخوذة من المعجم، ومن بعض ما جاء على لسان بعض أوائل فقهاء السياسة المسلمين؟ نستطيع أن نستنتج بأن الدين، في تعاليمه وأوامره ونواهيه، في التحليل الأخير، هو شكل من أشكال السلطة، لكنها مستمدّة من الوحي أو من نور الله، كما يقول ابن خلدون، وبالتالي، فهي مقدّسة. وبما أنه سلطة، فإنّ الدين يتقاطع، في هذه الحالة، مع المجال السياسي الدنيوي الذي يعمل أيضاً بالسلطة ومن أجلها. وما يميز أحدهما عن الآخر، هو أنّ المصدر الإلهي للدين وما يضفيه عليه من قدسية، هو أساس السلطة التي يمثّلها. في حين أنّ أساس السلطة التي تعمل السياسة بها ومن أجلها، هي دنيوية تتمثّل في الوازع، كما يقول ابن خلدون. وهذا الوازع قد يأخذ شكل العصبية وغلبتها أو القيم والأعراف وإلزاميتها على الجميع، أو أن يكون القانون وسطوته أو الإجماع على قصر مشروعية استخدام العنف وأدواته على الدولة، كما يقول عالم الاجتماع الألماني، ماكس فيبر (Max Weber) . في الأحوال كلها، تمثّل السلطة المشترك الأهم بين الدين والسياسة وهي القاعدة الأساسية للتداخل بينهما.

ما ينبغي الالتفات إليه، في هذا السياق، إنه لا يمكن تطبيق سلطة الدين بقدسيتها على الأرض، إلا عندما تنتظم ضمن مقتضيات السلطة الدنيوية، ولا يمكن ممارسة فعاليتها إلا بآليات وأدوات بشرية. وهذه هي الترجمة العملية لتداخل الديني مع السياسي والتقاء، وإن بشكل مجازي، السماء مع الأرض، وتقاطع الإلهي مع البشري. وهذا التقاطع، وذاك الالتقاء، هو ما يفرض جانبي الدين الدنيوي والبشري، والذي يتمثّل أكثر ما يتمثّل في قراءة النصّ المقدس وتفسيره وتطبيقه (القرآن والسنة في موضوعنا)، وفقاً لمعطيات وظروف بشرية تختلف من حالة إلى أخرى، ومن زمن إلى آخر. ولهذين الجانبين الدنيوي البشري، بعدٌ سياسي أصيل؛ فالدين، في الأصل، ليس هو السياسة؛ لأن السياسة تُعنَى بعلاقة الفرد مع الفرد، وعلاقة الفرد مع الجماعة، ثمّ علاقة الجماعة والفرد مع السلطة أو الدولة. في حين أنّ الدين، في أصله، مَعنِيّ، قبل أي شيء آخر، بعلاقة الفرد وليس الجماعة، مع الخالق. ولذلك؛ فإنه، بعد دخوله مجال السياسة، يصبح الدين في حاجة دائمة إلى الآلية السياسية، وقابل، في الوقت نفسه، لأن يصبح هو بذاته أداة سياسية. وقد أثبتت التجربة في التاريخ الإسلامي، أنه ليس هناك سياسة بمعزل عن الدين، وليس هناك دين بمعزل عن السياسة. والتجربة الوهابية أحد نماذج هذه العلاقة المركبة.

إذا كان الأمر، على هذا النحو، فإنّ ما ينسحب على الدين، باعتباره المفهوم المركزيّ، ينسحب أيضاً على المفاهيم الفرعية المنبثقة عنه، ومنها مفهوم الشرك. فإذا كان للدين جانب سياسي، وإذا كان يخضع لآليات سياسية؛ فإنّ الشيء نفسه يطال مفاهيم فرعية، مثل: الفقه والفتوى وكذلك مفاهيم الأصول، مثل: التوحيد والشرك. لنتذكر بأنّ الشرك، وهو ما يعنينا هنا، ينطوي، في أصل دلالته الدينية، على إنكار وحدانية الله ورفض توحيد الألوهية، وبالتالي، انحراف نحو الأخذ بمبدأ تعدّدية الآلهة؛ حيث يجب أن يكون الإله واحداً أحداً. والشرك بهذا المعنى، على الأقل في القراءة السنّية، وتحديداً القراءة الوهابية، هو شكل من أشكال الخروج على سلطة النص، وعلى سلطة الإجماع الديني حول مقتضيات هذا النص، خاصة الشهادة، أو الركن الأول من أركان الإسلام. في المقابل، ماذا يمكن أن

يعني الانحياز إلى خيار الانقسام السياسي، وتعدّدية السلطات السياسية، أمام خيار الوحدة السياسية، وأن تكون السلطة السياسية واحدة؟ يواجهنا هذا السؤال بإلحاح في التاريخ السياسي للدولة السعودية الذي بدأ مع ظهور الوهابية؛ فالانقسام بين الشيخ ابن عبد الوهاب وخصومه، حول المعنى الديني للشرك، كان يضمر انقساماً سياسياً، أيضاً، بين من يدعم الإبقاء على الوضع السياسي القائم (خصوم الوهابية من علماء الدين) لمجتمع الحواضر النجدية، إبّان ظهور الوهابية، الذي اتخذ وضع إمارات مدن مستقلة عن بعضها تمام الاستقلال، من ناحية ، وبين من يدعم خيار تغيير ذلك الوضع وانضمام أو ضم تلك المدن أو الإمارات إلى الدولة الناشئة (أنصار الدعوة من علماء الدين أيضاً)، من ناحية أخرى ؛ أي إن من كان يتبنّى رأياً أقلّ تشدداً في تعريف الشرك، كان مع بقاء انقسام الواقع السياسي، القائم آنذاك. هل كان هؤلاء مع بقاء الانقسام السياسي عن قناعة سياسية وأيديولوجية حقاً؟ أو إنهم كانوا يعارضون التوحيد السياسي؛ لمجرد أنّه كان مشروع خصومهم فقط؟ مهما يكن. كان الوهابيون، برأيهم المتشدّد عقدياً في موضوع التوحيد والشرك معاً، متشددين أيضاً في موضوع التوحيد السياسي. ومن هذه الزاوية، برز الشرك السياسي في الأدبيات الوهابية المبكرة؛ وقد اشتهر مؤرّخ الدعوة، حسين بن غنام، بوصفه كل محاولة انفصال عن الدولة بأنها ردة. كأنّ لسان حال الوهابيين كان يقول، حينها، إن إزالة الشرك، بمعناه ومضمونه الديني، وما يضمره من تعدّد للآلهة، تتطلب إزالة الشرك السياسي المتمثّل بظاهرة المدن المستقلة، وما ينطوي عليه من انقسام وتعدّد للسلطات السياسية، لمصلحة التوحيد وسلطة سياسية واحدة. ومن هذا، يمكن أن نستنتج أنه إذا كان توجيه شيء من العبادة إلى غير الله (الشرك الديني) هو إنكار لوحدانية الله، وتنكّب للسلطة الدينية التي تمثّل الشرع، فإنّ التمسك بالانقسام السياسي ضدّ الوحدة السياسية، وإعطاء شيء من الولاء لسلطة سياسية، تمثّل هذا الانقسام، هو إنكار لضرورة الوحدة، وتنكّب للسلطة السياسية التي تدفع باتجاه هذه الوحدة، وهذا هو الشرك بمعناه السياسي. بعبارة أخرى، إذا كان تعدّد الآلهة، مع ما يستدعيه ذلك من توزيع لمختلف أنواع العبادات لمختلف أنواع الآلهة، هو أبرز مظاهر الشرك الديني، يصبح تعدّد السلطات السياسية وما يستدعيه ذلك، من توزيع للولاءات والانتماءات على مختلف السلطات السياسية، هو أبرز مظاهر الشرك السياسي أيضاً. وعندما تكون السلطة السياسية متحالفة مع سلطة دينية، كما هو حال الدولة السعودية الأولى مع الحركة الوهابية؛ فإنّ مقاومتها تصبح بمثابة خروج على السلطتين معاً.

وعليه، يصبح رفض الرؤية الوهابية للشرك بمعناه الديني، هو، في الوقت نفسه، رفض للسلطة السياسية أو الدولة التي تمثّلها الحركة. والعكس كذلك صحيح؛ حيث إن رفض الانضمام إلى الدولة (رفض وحدة السلطة السياسية)، هو، أيضاً، رفض للرؤية الوهابية للشرك. بهذا المعنى، كان الشرك السياسي هو الوجه الآخر للشرك الديني في المرحلة الأولى من التاريخ السياسي السعودي، وخاصة في ذروة الصراع العسكري بين قوات الدولة الجديدة وقوات الإمارات أو المدن المستقلة؛ حيث كان الموقف الديني يتداخل، بل أحياناً يتماهى في هذا الصراع مع الموقف السياسي. وقد ترتّب على ذلك، أنّ من كان يتساهل في موضوع التوحيد بمعناه الديني (مقابل الشرك بمعناه الديني أيضاً)، كان يتساهل بالتبعية في موضوع التوحيد بمعناه السياسي، والعكس كان صحيحاً أيضاً.

إذاً، التمييز الذي يتمّ بين المستويات الاجتماعية والثقافية والدينية، وما تنطوي عليه من مفاهيم، إنّما يتمّ، على مستوى النظر والتحليل: أولاً ؛ بناءً على غلبة طابع أحدها من دون الآخر، و ثانياً ؛ كضرورة منهجيّة؛ لتسهيل الوصول إلى فهم الواقع المركّب قدر الإمكان. وانطلاقاً من هذا المبدأ، فإنّه إذا كان الأصل في الشرك هو التعدّد؛ حيث يجب أن تكون الوحدة أو التوحيد؛ فإن إمكانية وجود هذا التعدّد، ليست محصورةً على المستوى الديني، فكما إن هناك شركاً في ما يخص الديني على مستوى الربوبية والعبودية؛ حيث يجب أن يكون المعبود واحداً أحداً، وهو المعنى الأشهر، يمكن أن يكون هناك شرك في ما يخص السياسي، أيضاً، على مستوى الدولة أو تعددية السلطة السياسية؛ حيث ينبغي أن تتحد هذه السلطات في دولة واحدة. وفي ما يخص موضوعنا، تعبّر هذه الإمكانية عن التداخل الشائك بين الديني والسياسي، في تجربة إسلامية أخرى، هي التجربة الوهابية. وعلى هذا الأساس، سيكون علينا توضيح كيف يبدو الشرك، بدلالته السياسية في إطار هذه التجربة.

رسالة الزلفي

عند هذا الحد من التحليل، نحتاج إلى مثال ملموس على ما قلناه عن الشرك، بدلالتيه الدينية والسياسية. نحتاج ذلك؛ للاستدلال على ما قلناه في الصفحات السابقة. ونحتاجه أيضاً؛ لتوضيح أمر مهم وذي صلة، وهو أنّ المعنى الديني للشرك لا يستحوذ تماماً على خطاب الشيخ ابن عبد الوهاب إلا في كتاباته النظرية المتخصّصة التي تمثّل أساس نشاطه التعليمي والدعوي. كما إننا نجد هذا المعنى، أيضاً، بين سطور الرواية التاريخية لأحداث ظهور الدعوة وقيام الدولة، لكل من المؤرِّخيْن، ابن غنام أول مؤرّخ للدعوة وابن بشر أول مؤرّخ للدولة. لكن هناك كتابات أخرى للشيخ، نجد أنّ المعنى السياسي للشرك منتشر بين سطورها، وأعني بذلك رسائلَه الشخصية. كما نجد المعنى نفسه في رواية ابن غنام وابن بشر أيضاً. واللافت أنّ هذا المعنى، يحتلّ مكانه داخل الخطاب الديني للحركة، لكن، بشكل مضمر، ومن دون أن يتمّ الاعتراف به مباشرة؛ لذلك سيكون تتبّعنا لهذا المعنى السياسي، بغرض إخراجه إلى السطح، والتعرف إليه، بشكل مباشر. وسيكون تركيزنا، في هذه المهمة، بدايةً، على الرسائل الشخصية للشيخ ابن عبد الوهاب. بعد ذلك سوف نلتفت إلى رواية أحداث تاريخ الدولة؛ لتتبع المعنى ذاته. ولكن قبل أن نعود إلى الرسائل الشخصية وإلى الرواية التاريخية، نكتفي هنا، بمثال واحد، هو رسالة للشيخ ابن عبد الوهاب تكشف، وتوضّح ما نرمي إليه. وهي الرسالة التي بعثها الشيخ إلى «عبد الله بن علي ومحمد الجماز»، عن موقف منطقة القصيم من الزلفي، الذي يبدو، كما سيتضح، من السياقات المحيطة بالرسالة، أنّ الشيخ كتبها وبعثها في أوج حروب الدرعيّة؛ لتوحيد حواضر نجد المستقلة في دولة واحدة. في هذه الرسالة يقرّ الشيخ بخلوّ القصيم من معالم الشرك، وأنّه ليس لديه ما يأخذه على أهلها من هذه الناحية. يقول بالنص: «وأهل القصيم غارّهم (خدعوا أنفسهم) إن ما عندهم قبب ولا سادات [أي ليس عندهم معالم شرك]». لكن ورود مفردة «غارّهم بتشديد الراء في كلام الشيخ، تعني أن اعترافه بخلوّ القصيم من الشرك، كان نوعاً من التمهيد لما سيأتي بعده؛ حيث يتوجّه إلى من بعث إليهم برسالته؛ ليحثّهم على لفت نظر «أهل القصيم»، بأنّ خلوّ منطقتهم من الشرك، وإن كان دليلاً يحسب لهم من حيث صحة معتقدهم الديني، إلا أنّه ليس كافياً، بذاته. يقول الشيخ «أخبرهم أن الحبّ والبغض والموالاة والمعاداة لا يصير للرجل دين إلا بها». ما يعني أن الإيمان والتمسك بصحيح الدين لا يعني شيئاً، إذا لم يتحوّل إلى مشاعر صادقة، بمعاداة المخالف وموالاة المؤمن، وأن يترجم ذلك إلى سلوك عملي على الأرض. ما هو المطلوب من أهل القصيم، في هذه الحالة؟ يكمل الشيخ جملته السابقة بقوله: «ما داموا [طالما أنهم، والضمير يعود إلى أهل القصيم]، ما يغيضون (يعادون) أهل الزلفي وأمثالهم؛ فلا ينفعهم ترك الشرك، ولا ينفعهم قول «لا إله إلا الله..»». إذاً، المطلوب من أهل القصيم [الإشارة هنا إلى سراة أو أعيان وأمراء القصيم، وليس سكان القصيم كلهم، كما يبدو من العبارة]، اتخاذ موقف معادٍ من أهل الزلفي، لماذا؟ تأتي الإجابة على لسان الشيخ هكذا: «فأهم ما تفطّنهم له (تذكّرهم به)، كون التوحيد مَن أخلَّ به مثل من أَخَلَّ بصوم رمضان... وكذلك الشرك إن كان ما أبغض أهله... فلا ينفعه ترك الشرك». ثمّ يضيف الشيخ ملاحظة لافتة، عند نهاية الجملة السابقة، عندما قال: «وتفطّنهم للآيات التي ذكر الله في الموالاة والمعاداة، مثل قوله: { وَمَنْ يَتَوَلَّهُمْ مِنْكُمْ فَإِنَّهُ مِنْهُمْ } [المائدة: 51]، من الواضح، أنّ الشيخ يعتبر أنّ أهل الزلفي أخلّوا بالتوحيد، وانزلقوا إلى الشرك، وأصبحوا من أهله. ومن ثَمّ فالمطلوب من أهل القصيم، وهم مجاورون جغرافيّاً للزلفي، أن يعادوا هذه البلدة وأهلها. يؤكّد الشيخ أن أهل القصيم، إذا لم يفعلوا ذلك، فإنّهم يثلمون صحة معتقدهم، وبالتالي، لا ينفعهم تمسّكهم بالدين في شيء. من الواضح، أنّ الشيخ ينطلق في مطالبته أهل القصيم من أيديولوجيا «الولاء والبراء» التي تفرض، كما يرى، أنه إذا لم يترتّب على ترك الشرك ولم يصاحبْه بُغْضٌ ومناوأةٌ للشرك وأهله، فإنه (بالمعنى الديني) لا ينفع صاحبه كثيراً. وهذا يعني، في سياق الرسالة، أنّ «أهل الزلفي» قد انزلقوا إلى الشرك، وبالتالي، يتوجّب على أهل القصيم أن يُعلِنوا براءتهم من ذلك.

السؤال هنا: ما الذي فعله أو قاله أهل الزلفي ويدلّ على أنهم أخلّوا بالتوحيد وتبنَّوا مواقف أو ارتكبوا أعمالاً تدلّ على الشرك، واستوجب بالتالي على أهل القصيم، في نظر الشيخ، إغاضتهم من أجله؟ لا يقدّم الشيخ في رسالته، وهي قصيرة، على أي حال، إجابة

عن هذا السؤال، لا من قريب ولا من بعيد. كل ما هنالك هو تلميح إلى أنّ أهل الزلفي أصبحوا من أهل الشرك، كما في قوله: «وكذلك الشرك إن كان ما أبغض أهله مثل بغض من تزوّج محارمه، فلا ينفعه ترك الشرك». وهذا مجرّد تلميح غير مدعوم بأي دليل أو مؤشر يسنده. بالإضافة إلى ذلك، ليس في المصادر المحلية، بما فيها رسائل الشيخ ومؤلّفاته، ما يشير إلى وجود معالم شرك في الزلفي. إذاً، كيف ينبغي أن نفهم رسالة الشيخ، بمطالبها وتلميحاتها في هذه الحالة؟

وهي أن يأخذوا جانب الدعوة والدولة، لا أن يتّخذوا موقفاً لا مبالياً أو محايداً بين الطرفين، في هذه الحالة.

حتى نفهم رسالة الشيخ لا بد من وضعها في سياقها الذي كتبت فيه. و أهم عناصر هذا السياق، كما أشرت، هو الصراع الذي كان محتدماً، حينها، بين الدرعية والمدن الأخرى بما فيها الزلفي. أما العنصر الثاني والمهم فهو موقف الشيخ ورؤيته للمشهد كله، ولموقع الزلفي في هذا المشهد. والأرجح أن الشيخ كتب رسالته، بناءً على هذين العنصرين: مسار الصراع في تلك اللحظة التي كتب فيها الرسالة، ورؤيته وتقديراته للموقف، حينها، وخاصة تقديراته لمدى تأثير موقع القصيم والزلفي في ذلك المسار وموقفهما. فالشيخ لم يكن، حينها، مجرد داعية أو واعظ ديني، كان أكثر من ذلك بكثير، بل كان، إلى جانب دوره الديني، لاعباً رئيساً في مشهد الصراع. وبالتالي بقدر ما أنه كانت له رؤيته وقناعاته الدينية، وهي رؤية وقناعات واضحة لم يتردّد في تأكيدها، مرة بعد أخرى، كانت له، أيضاً، رؤيته وتقديراته السياسية. وهذا لا يعود إلى طبيعة دوره كداعية ديني مصلح فحسب، بل إلى الدور الذي اضطلع به كشريك في بناء دولة جديدة تواجه معارضة وتحدّيات سياسية وعسكرية. وهذا، مع الأخذ في الاعتبار، بطبيعة الحال، قناعة الشيخ الراسخة بأن دوره الديني الإصلاحي، مع أولويته، يرتبط ويتكامل مع دوره السياسي.

ليس مفاجئاً أن ينطلق الشيخ في رسالته، من مبدأ أنّ الإيمان كل لا يتجزّأ، وأنه «تصديق بالقلب، وقول باللسان، وعمل بالجوارح». ومن ثَمّ؛ فإن شرط اكتمال الإيمان أن تتمّ ترجمته إلى أعمال ومواقف لا أن يقتصر على كونه إيماناً من دون عمل. لا يجوز، كما يرى الشيخ، أن يقتصر إيمان المسلم على الجانب العقدي ـ النظري من الدين، وأن يظنّ بأن هذا يعفيه من تحويل إيمانه إلى سلوك عملي يناهض به الشرك وأهله. وهذا، تحديداً، ما شدّد عليه غير مرة في رسالته. ولعلّ أهم ما قاله في هذا الشأن، هو أنّ «الحبّ والبغض والموالاة والمعاداة لا يصير للرجل دين إلا بها». ثمّ عاد وأكّد ذلك مرة أخرى قائلاً: «وكذلك الشرك، إن كانَ ما أبغضَ أهلَه مثل بغضِ مَن تزوَّجَ محارمَه، فلا ينفعُه تركُ الشرك»، أي إنه لا يجوز للمسلم أن يكفر بالشرك، وفي الوقت نفسه، لا يكترث أن يشرك الآخرون، أو أسوأ أن يتعاطف أو يحب هؤلاء المشركين.

قد يبدو أن موقف الشيخ من هذه المسألة مثاليٌّ، من حيث تأكيده ضرورة الالتزام بتكامل الموقف النظري واتساقه مع السلوك العملي. لكنّه، في حقيقته، موقف عملي، وبما أنه كذلك فهو موقف سياسي، وذلك؛ لتضافر ثلاثة عوامل: الأول ؛ أنه كان في إطار صراع سياسي محتدم بين الدرعية بمشروعها السياسي الذي كان الشيخ الأب الروحي له، وبين خصوم الدرعية. وبالتوازي مع الصراع السياسي، وامتداداً له، كان هناك السجال الأيديولوجي الذي كان محتدماً أيضاً بين الشيخ ومعارضيه، كما تعكسه رسائل الشيخ، وبعض رسائل بعض المعارضين[(152)]. والعامل الثاني ؛ أنه في ضوء عدم وجود أي مؤشر على وجود معالم شركية، دَعْ عنك تفشي الشرك في الزلفي، يكون هدف الشيخ من رسالته ـ وتحديداً، مطالبته أهل القصيم باتخاذ موقف مناوئ لجارتهم الزلفي ـ استمالة القصيم بوزنه؛ للتأثير في التوازنات بين أطراف الصراع لمصلحة الدرعية. وبناءً على ذلك، وهذا ثالثاً ، فإنّ الشيخ، كان يرمي من وراء رسالته إلى تحقيق هدف سياسي لمصلحة مشروع الدعوة والدولة الذي كان يمثّله، في تلك اللحظة. والحقيقة أن موقف الشيخ، كان الأصوب سياسياً، بل ربما أخلاقياً، في إطار ظروف تلك المرحلة؛ لأنّه كان يدفع باتجاه توحيد السلطة السياسيّة في دولة واحدة، بدل توزّعها بين إمارات مدن صغيرة وفقيرة، كلّ واحدة منها كانت مستقلّة عن الأخرى.

لكن، حتّى تنطبق معادلة الشيخ عن «الخلوص من الشرك ومعاداة أهله» على حالة الزلفي، يجب أن يكون الشرك، بمعناه الديني، متفشياً فيها. وهو، كما أشرت، ما لا نجد في المصادر المتوفّرة، بما فيها مصادر الشيخ، ما يشير إلى أنّ هذا كان موجوداً في هذه البلدة، يضع أهل القصيم أمام واقع يصعب عليهم إنكاره. وإذا أضفنا إلى ذلك، أنّ الخطاب في رسالة الشيخ موجّهٌ إلى «أهل القصيم» و«أهل الزلفي»، وأنّ هذا التعبير، لا يُقصَد به، عادةً، في لغة المجتمع الدارجة، آنذاك، سكان هاتين المدينتين كلّهم أو جلّهم، وإنما يقصد به، حصراً، النخبة السياسية (وربما الدينية) في كلتيهما. ومن ثَمّ؛ فإنّ المقصود في هذه الحالة بـ «الشرك» في التلميح الوارد في رسالة الشيخ، لا يمكن أن يعني الشرك بدلالته الدينية، أي الشرك بالله؛ لأنّه، وكما أشرنا، ليس هناك أي دليل على ذلك، بل يعني، على الأرجح، السلوك السياسي لتلك النخبة المَعنِيّة برسالة الشيخ. وتشير المعطيات كلها، وخاصة سياقي الرسالة والأحداث، أيضاً، إلى أنّ الشرك الذي انزلق إليه أهل الزلفي، كما لمّح الشيخ في رسالته، هو الشرك السياسي المتمثّل في تمسّك نخبة الزلفي باستقلالها، ومقاومتها الانضواء تحت لواء الحركة الوهابية، وبالتالي، رفض الانضمام إلى الدولة الجديدة. وانطلاقاً من ذلك، وفي إطار الصراع الذي كان محتدماً، حينها، بين الدرعية قاعدة الدولة السعودية وبين أمراء المدن المستقلّة وحلفائهم من علماء الدين، يبدو أنّ مناشدة الشيخ لأهل القصيم بإغاضة أهل الزلفي، (والإشارة هنا، مرة أخرى، إلى أمراء القصيم والزلفي تحديداً، وليس إلى عامة الناس) منشؤها أنّ أمراء هذه المدينة، كانوا منخرطين في الصراع الدائر ضدّ الدولة. وهو ما يعني أنّهم كانوا يتمسّكون بالإبقاء على الواقع السياسي القائم آنذاك، وهو الواقع الذي، في إطاره، كان في وسعهم الاحتفاظ بإمارتهم، وما يتأتّى معها من امتيازات اجتماعية وسياسية. ولا يمكنهم تحقيق ذلك، من دون الاحتفاظ باستقلالهم السياسي عن أي سلطة أخرى، والتمسّك بمركزهم المتمثّل في إمارة الزلفي. ولذلك كان أمراء الزلفي، مثلهم في ذلك مثل بقية أمراء المدن الأخرى، يقاومون توسّع الدولة الجديدة، بهدف الإبقاء على واقع المدن ـ الإمارات المستقلة، أو تعدد السلطات السياسية (الشرك السياسي)، ويرفضون، بالتالي، فكرة الوحدة السياسية المتضمّنة في مشروع الوهابية، وهو مشروع الدولة السعودية حينها.

هذا من حيث سياق رسالة الشيخ، وهو سياق مستتر خلف لغة دينية تطلبت شيئاً من التفكيك؛ للوصول إلى حقيقة ما تتحدّث عليه الرسالة، أما من حيث سياق الأحداث الذي كُتِبَت في إطاره الرسالة، فإنّه يتضافر مع إشاراتها السياسية، بل يشكّل أساسَ هذه الإشارات ومنطلقها؛ حيث يشير سياق الأحداث، بقوة، إلى أنّ الشيخ كتب رسالته في أثناء الفترة التي شهدت انقسام أمراء مدينة حرمة، وتمرّد جزءٍ منهم على الدرعية، ثمّ تواطؤ الزلفي، في فترة لاحقة، مع المتمرّدين في هذه المدينة. وهو ما يؤكّد، في هذا السياق، أنّ أمراء الزلفي كانوا يقاومون بإصرار متواصل فكرة الوحدة السياسية. وكانت أول مرة، حصل فيها هجوم من الدرعية على الزلفي، في عام 1164هـ/1750م[(153)]. بعد ذلك، تأتي الأحداث التي وقعت، في مدّة العشرين سنة، الممتدّة ما بين 1174هـ/1760م إلى 1194هـ/1780م. وفي أثناء هذه المدة، حاولت الدرعيّة ضمّ الزلفي للدولة الجديدة مرات عديدة، لكن من دون نتيجة حاسمة، يذكر ابن غنام أن قوات الدرعية هاجمت الزلفي ثلاث مرات ما بين 1174هـ/1760م إلى 1188هـ/1774م، لكن من دون نجاح يذكر[(154)]. في عام 1188هـ/1774م، وفد رؤساء حرمة والمجمعة «يريدون الإسلام»، كما يقول ابن غنام، أي يريدون الانضمام إلى الدولة[(155)]. بعد ذلك بعامين، أي في عام 1190هـ/1776م، وفد أهل الزلفي ومعهم أهل بلدة منيخ إلى الدرعية، وذلك «لأداء السلام وتجديداً لعهد الإسلام». يوحي كلام ابن غنام هنا، بأنّ قدوم «أهل الزلفي» إلى الدرعية، كان تأكيداً للولاء، وتجديداً لعهد سابق بالانتماء إلى الدولة، لكن ليس في المصادر، بما فيها ابن غنام، ما يشير إلى أن الزلفي قد انضمت إلى الدولة، قبل هذا التاريخ[(156)].

يضاف إلى ذلك، أنّه في عام 1193هـ/1779م، كانت حرمة قد عادت إلى التمرّد مرة أخرى، واستعانت في ذلك برئيس بني خالد، سعدون بن عريعر، وبـ «أهل الزلفي». وكما فعل ابن عريعر، سارع أهل الزلفي إلى التحالف مع التمرّد الذي لم يتوقف، عملياً، منذ 1191هـ/1777م. يبدو أن الاستعانة ببني خالد والزلفي، هذه المرة، سببه أنّ هدف التمرّد كان الاستيلاء على المجمعة التي شكّلت، مع

وجود مرابطين للدرعية فيها، مصدر تهديد لحرمة. وبالفعل تمكن الحلفاء من حصار المجمعة لبعض الوقت. لكنّ الحصار طال من دون نتيجة، ما أدّى إلى انسحاب بني خالد، ومعهم أهل الزلفي، لتجد حرمة نفسها محاصرة بقوات الدرعية ومعها المجمعة. وفي الأخير، اضطرت حرمة إلى طلب الصلح، وقد تحقّق لها ذلك، بعد ترحيل المجموعة التي كانت مناوِئة للدرعية فيها، وكانت وراء التمرد. واللافت أن كثيراً من هؤلاء الذين تمّ ترحيلهم استقروا في الزلفي[(157)].

عندما استقر الوضع في حرمة، أخيراً، لمصلحة حلفاء الدرعية في هذه البلدة، هاجمت قوات الدولة الجديدة الزلفي ثلاث مرات، في العام التالي (1194هـ/1780م)[(158)]. بعد ذلك، وفي العام نفسه، يقول ابن بشر بأن أهل الزلفي وفدوا مرة أخرى إلى الدرعية «وبايعوا على كتاب الله وسنة رسوله والسمع والطاعة»[(159)]. والذي يمكن استنتاجه من تسلسل الأحداث على هذا النحو هو أنّ الدرعية حاولت ضم الزلفي ثلاث مرات، من دون نتيجة. ثم انضمت الزلفي إلى الدولة لأول مرة، عام 1190هـ/1776م. لكنّها عادت لتنفصل عنها بعد ذلك، وتتحالف مع التمرّد في حرمة؛ لتعود وتنضمّ إليها عام 1194هـ/1780م. والأرجح، أنّ الشيخ كتب رسالته لأهل القصيم، خلال هذه الفترة المضطربة وليس قبلها.

والحقيقة، أنّ حالة الزلفي في مقاومة الانضمام إلى الدولة، ثمّ الانفصال عنها، والعودة إلى الانضمام، مرة أخرى، لم تكن حالة استثنائية، على العكس، كانت جزءاً من نمط سياسي، طبع الصراع بين الدولة الناشئة التي كانت تروم، في البداية، توحيدَ وسط الجزيرة العربية أو منطقة نجد، ولاحقاً أغلب أنحاء الجزيرة، وبين أمراء المدن المستقلة الذين كانوا يجاهدون؛ للإبقاء على استقلالهم، ومعه الوضع السياسي الذي نشؤوا عليه والسائد في المنطقة، وارتبطت مصالحهم به، منذ ما قبل الحركة الوهابية. وكان أحد أبرز مظاهر هذا النمط هو اضطرار إحدى المدن إلى الانضمام إلى الدولة الجديدة، ثم انفصالها عنها، لتعود وتنضم إليها مرة أخرى، تبعاً لحالة الانقسام بين أجنحة العائلة التي تحكم المدينة، والتوازنات السياسية في ما بينها، كما في المنطقة كلها باعتبارها كانت ميدان الصراع. إلى جانب حرمة والزلفي، من أبرز المدن، التي برزت كأطراف ناشطة في هذا النمط، كانت حريملاء والرياض والخرج وثرمدا وضرما. ولعلّه، من الظريف، هنا استعادة الأسلوب الذي وصف به ابن غنام عودة الخرج للانفصال عن الدولة عام 1190هـ/1776م؛ حيث قال: «وفيها صاح إبليس بأهل الخرج، وتنفّس وسوّل لهم الخروج عن الحق، ووسوس وزيّن في الارتداد منهاجه، وحثّ على إغوائهم أعوانه وأفواجه...»[(160)].

كان هناك، إذاً، سياق سياسي للأحداث، سياق ضاغط هو الذي على الأرجح كتب فيه الشيخ رسالته إلى أهل القصيم عن الزلفي. ومن ضمن هذا السياق، كانت طبيعة دور الشيخ كرجل دين في الأحداث، هي التي فرضت أن تكون اللغة التي كتب بها الشيخ رسالته هذه، كما بقية رسائله الأخرى، لغة دينية. وليس من المنطق توقّع غير ذلك. ومع التسليم بهذا؛ فإنّ المطلب الوحيد، الذي تضمّنته رسالة الشيخ، كان مطلباً سياسياً موجهاً إلى أهل القصيم، وهو الانحياز إلى الدولة ضد دور الزلفي في الأحداث، بما في ذلك ممانعتها وتمرّدها على الانضمام إلى الدولة، ثمّ تحالفها مع تمرّد حرمة. وهذه هي القراءة الوحيدة التي تتسق مع مسار الأحداث آنذاك. وقد لاحظنا إصرار الشيخ في رسالته، بإلحاح لافت على تحقيق هذا المطلب، مبرّراً إياه بمسوّغات دينية. وهو ما يعني، إلى جانب عدم وجود معالم شرك في الزلفي، أنّ المضمون أو المعنى الوحيد الذي يمكن أن ينطوي عليه مصطلح «الشرك»، كما يرد في رسالة الشيخ هو المعنى السياسي. ويتّضح ذلك أكثر في قول الشيخ في رسالته بأنّ «الحب والبغض، والموالاة والمعاداة» شرط أساس لصحة دين الرجل. تحتلّ هذه الجملة في الرسالة مكانة الجملة المفتاح. ويحتلّ تعبير «الموالاة والمعاداة» المركز من الجملة؛ لأنّه بالمقارنة مع التعبير الآخر «الحب والبغض» هو الأقرب في مضمونه إلى المعنى السياسي منه إلى أي معنى آخر. كما إنّ مفردتي «الموالاة والمعاداة» من أكثر المفردات السياسية تداولاً في الخطاب الديني على أساس عقدي، وهما يقابلان مفهوم «الولاء والبراء» في هذا الخطاب، لأنّه إذا كانت الزلفي خالية من معالم الشرك بمعناه الديني؛ فإنه لا يتبقّى من مبرّر لمطالبة أهل القصيم بالانحياز إلى الدولة

ضدّ الزلفي إلا المبرر السياسي المتمثّل في التوقّف عن استخدام الانقسام في حرمة، والتخلّي عن التمسك بواقع سياسي لم يعد قابلاً للاستمرار، من وجهة نظر الشيخ وحلفائه في الدرعية، وضرورة الانحياز إلى المشروع السياسي الجديد لدعوة الشيخ[(161)]. ما هو أقلّ من ذلك، يعتبر تمسّكاً بالشرك السياسي، وردّة عن الدين، كما قال ابن غنام عن موقف الزلفي في تلك المرحلة.

الداعية والناشط السياسي

هناك ملمح آخر في دور الشيخ محمد بن عبد الوهاب، يلقي إضاءة أخرى على الجانب السياسي للحركة الوهابية، وعلى الدور الذي اضطلع به مؤسسها. وهذا الملمح هو أنّ ظلال دور «الداعية» في شخصية الشيخ كانت كثيراً ما تتداخل مع ظلال دور «الناشط» السياسي. ما هو الفرق بين الاثنين؟ يطلق مصطلح الناشط، عادة، على من ينخرط في العمل لنشر أفكار وقيم سياسية، لتشجيع أو إعاقة تغيّر في الحياة السياسية أو الاجتماعية ولتحقيق مطالب وأهداف سياسية أو الوقوف في وجهها، أو قانونية وحقوقية، ... إلخ. وعمل الناشط السياسي، عادة، يكون في الفضاء العام، وتحديداً، في الفضاء السياسي. أما اسم الداعية فيطلق على من يدعو الناس إلى الاهتداء بقيم الدين وأخلاقه والتمسك بها، وإلى الالتزام بأوامر الدين ونواهيه. وكثيراً ما يتداخل دور الداعية مع دور السياسي أو العكس. وهذا، على الرغم من أنّ الداعية أو رجل الدين، بشكل عام، يعطي الانطباع بالتعفّف عن السياسة، ويحاول أن يبدو بعيداً عن المجال السياسي؛ خوفاً من أن يعتبر انخراطه فيه ينطوي على انتهازية لمصالح لا علاقة لها بالدين، أما السياسي فلا يتورّع أحياناً عن توظيف بعض الأفكار والقيم الدينية؛ لنشر ما يدعو إليه ويعمل على تحقيقه.

لا يمكن القول إن عمل الداعية «عادة يكون في المجال الديني»، إلا في حالة واحدة، وهي أن ينحصر عمله داخل مؤسّسة دينية وبمعزل عن الفضاء العام، وأن تنحصر أهدافه؛ حيث لا تتجاوز المجال الديني. وهذا شبه مستحيل، خاصة في مجتمع إسلامي؛ فالعمل الدعوي، حتى وإن لم يكن له في أصله أهداف سياسية، فإنّ تأثيره على الفضاء العام، إذا ما قدّر له أن يكون تأثيره كبيراً، يعتبر، بحد ذاته، تأثيراً سياسياً، يتمحور العمل الدعوي، عادة، حول الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وعلى الرغم من مركزية هذا العمل في الإسلام، إلا أنّه دائماً يكون موضع تنازع بين الدعاة من ناحية ، والدولة من ناحية أخرى . ويعود السبب في ذلك إلى أنّ الدولة ترى أنّ الأبعاد السياسية في العمل الدعوي يجب أن تبقى تحت نظرها وسلطتها، وأن يبقى المجال السياسي متميزاً عن المجال الديني، والحديث النبوي الشهير عن تغيير المنكر يأتي كبرهان على مدى إمكانية التداخل بين المجالين؛ يقول نص الحديث: «من رأى منكم منكراً فليغيّره بيده، فإن لم يستطع فبلسانه، وإن لم يستطع فبقلبه، وذلك أضعف الإيمان»، وبحسب الحديث يأتي تغيير المنكر على ثلاث مراتب، وهي، في الأساس، مراتب دينية، يتحدّد الأجر الديني لكل منها تبعاً للمرتبة التي يحتلّها، وهذا ما تدلّ عليه قفلة الحديث «وذلك أضعف الإيمان». الأعلى، دينياً، في هذه التراتبية هو التغيير باليد ثم باللسان وأخيراً بالقلب، لكن هناك تراتبية لتغيير المنكر بالمعنى السياسي أيضاً: المرتبة الأولى ؛ هي التغيير باليد، وهذا فعل سياسي؛ ولذلك تصرّ الدولة على أن تقتصر ممارسته عليها أو بتفويض منها. والمرتبة الثانية ؛ هي التغيير باللسان، وهذا فعل يقع بين المنزلتين، لكنه يميل أكثر إلى أن يكون فعلاً سياسياً. و أخيراً ؛ التغيير بالقلب أو إنكار المنكر بين الفرد ونفسه، وهذا فعل ديني خالص؛ لأنه فعل فردي لا يتجاوز ذات الفرد، ومن ثَمّ فهو ليس فعلاً سياسياً، وبالتالي حق متاح لكل فرد. من هذه الزاوية، يؤكّد هذا الحديث النبوي الواسع الانتشار أن فعل الداعية غالباً ما ينطوي على أبعاد وتداعيات سياسية. وذلك؛ لأنّ النشاط الديني للداعية يتمّ في الفضاء العام، وبالتالي يؤثّر في الفضاء السياسي للمجتمع. ومن ثَمّ فمن المتوَقّع أن ما يرمي إليه، في الغالب، هو تحقيق أهداف سياسية. الأمر الذي يجعل من الداعية ناشطاً سياسياً، وهو ما يعطي دوره أبعاده وتبعاته السياسية.

هذا، من حيث المبدأ العام، ونحن في هذا الكتاب بصدد حالة تاريخية معينة، هي حالة الشيخ محمد بن عبد الوهاب والحركة التي أطلقها. بدأ الشيخ دعوته في حريملاء بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر[(162)]. ولم يتجاوز حينها مستوى التغيير، والأدقّ محاولة تغيير المنكر باللسان. وهذا فعل أقرب للسياسي منه إلى شيء آخر. حينها لم يكن الشيخ يملك سلطة ساسية، أو جزءاً من سلطة، تسمح له بممارسة تغيير المنكر بيده وتمكنه منها، لم تكن الظروف مواتية في هذه البلدة لدعوة الشيخ. ولذا لم يتحقّق له البدء بتغيير المنكر باليد إلا في العيينة، عندما تحالف مع أميرها عثمان بن معمر على نشر الدعوة. تذكر المصادر أنّه بعدما اتّفق مع ابن معمر

شرع الشيخ في إزالة معالم الشرك من العيينة وما حولها، مثل بعض الأشجار التي يقال إن الناس كانوا يعظّمونها، والقبة التي يُقال إنها كانت مُقامة على قبر الصحابي زيد بن الخطاب[(163)]. ثم تطوّر الأمر أبعد من ذلك، بعدما رحل عن العيينة؛ ليستقر في الدرعية. عندها انتقل دور الشيخ من مرحلة إزالة المنكر باللسان، ثم باليد إلى مرحلة المشاركة في إقامة الدولة على أساس مبادئ الدعوة.

وقبل أن نواصل الحديث، هناك مسألة تحتاج إلى شيء من التوضيح، وهي الحساسية المفرطة لدى بعضهم من إعطاء بعد سياسي لدور شيخ سلفي، وبشكل خاص لدور الشيخ محمد الذي كان كبيراً بالمقاييس كلها. وتأتي الحساسية، كما يبدو، من توجّس دفين من أن الربط بين الديني والسياسي، في حالة الشيخ، قد ينطوي على اتّهام مبطن بأنّ الهدف الديني المعلَن للشيخ تشوبه أهداف سياسية خفية. ومن ثَمّ فإن هذا الاتّهام المبطّن يضمر، في الحقيقة، تشكيكاً في نية الشيخ وفي صدقه وإخلاصه في دعوته الدينية. وعلى خلفية ذلك، كما يبدو، يكاد البعد السياسي أن يكون غائباً، تماماً، من الأدبيات كلها التي تناولت شخصية الشيخ أو تاريخ حركته الإصلاحية، وخاصةً الأدبيات المحلية منها. يُستَثنى من ذلك، التلميح، أحياناً، بأنّ الوهابية كانت شكلاً من أشكال النهوض القومي العربي في وجه الدولة العثمانية[(164)]، وكذلك ما لاحظه مايكل كوك (Michael Cook) في كتابه الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر في الفكر الإسلامي ، من أن الشيخ محمد شدّد في رسالة له لأهل سدير، على الحدّ من الضرر السياسي لتطبيق مبدأ النهي عن المنكر، وذلك عندما حصل هذا المنكر من أمير محلي[(165)]. وهذه أول ملاحظة لكوك من هذا النوع؛ لأنه على الرغم من سعة اطّلاعه على تاريخ الوهابية، إلا أنه، كما نوّهنا من قبل، لا يرى أي دور للعامل السياسي أو الاجتماعي في ظهور هذه الحركة أو في الدور الذي اضطلع به مؤسّسها.

حقيقة الأمر، كما تبدو لي على الأقل، أنه ليس هناك ما يدلّ على أنّ هناك أهدافاً خفيةً لدى الشيخ أكانت سياسية أم غيرها. وفي الأحوال كلها فإن كلّ ما خفي عن الظاهر، يعتبر من الغيبيات التي تقع خارج إطار البحث العلمي. أما الظاهر على السطح الذي تؤكّده الأحداث فهو أنّ الوهابية كانت حركة دينية ـ سياسية، ولأنّها، كذلك، غيّرت مسار تاريخ الجزيرة وأنّ ظهورها على مسرح الأحداث كان يمثّل مرحلة متقدّمة في عملية تشكل الدولة في وسط الجزيرة العربية، ولذلك ارتبط نموّها وانتشارها مع قيام الدولة وتوسّعها؛ لتوحيد أغلب أنحاء الجزيرة العربية. الأمر الثاني الذي تؤكّده الأحداث هو أنّ الشيخ محمد بن عبد الوهاب كان مصلحاً دينياً، لكنّه، في الوقت نفسه، كان مُسَيّساً إلى أبعد ما يمكن أن يكون التسييس. وأعني بذلك؛ أنّه كان مدركاً، بعمق وقناعة راسختين، أن الإصلاح الديني الذي كان يتطلع إليه لا يمكن أن يتحقق إلا بأداة سياسية، وضمن إطار سياسي مختلف عن الإطار الذي ولدت فيه الحركة. كأن الإصلاح الديني في هذه الحالة هو الصيغة الأيديولوجية التي تتطلع إلى تغيير سياسي. وما تكشفه أحداث الحركة الوهابية، وأحداث تاريخ قيام الدولة، أن الشيخ كان يملك حساً سياسياً قوياً، بمعنى أنه كان يعرف طبيعة المجتمع الذي يتحرّك فيه، وكان يعرف تركيبته السياسية والتوازنات التي تحكم علاقاته وأحداثه. ولذلك؛ تكشف الأحداث أنه كانت للشيخ خيارات سياسية، بناءً على حسابات مبنيّة على تلك المعرفة وذلك الإدراك للبيئتين الاجتماعية والسياسية اللتين كان ينتمي إليهما.

هل في هذا ترابط وتداخل للديني مع السياسي في التجربة السعودية؟ بالتأكيد، وإلى جانب أنّ هذا التداخل ظاهر للعيان وجزء لا يتجزّأ من تاريخ الدولة، بمختلف مراحلها؛ فهو لا يمثّل حالة شاذة أو استثنائية. على العكس، كان هذا التداخل ولا يزال، أحد أبرز سمات التاريخ الإسلامي، منذ أن بدأ النبي محمد (ص) يعرض نفسه على القبائل، في أثناء المواسم في مكة؛ بحثاً عن دعمها السياسي، ثمّ بيعة العقبة الأولى، فالهجرة إلى المدينة، وأخيراً إقامة الدولة. وهذا مسار يتداخل فيه الديني مع السياسي.

الحس السياسي للشيخ

السؤال الذي يهمنا أكثر من غيره، عند هذا المنعطف، هو: أين يتبدّى الحس السياسي لدى محمد بن عبد الوهاب؟ والإجابة؛ أن هذا الحس يتبدّى، بشكل جلي، في ثلاثة أمور: أولاً ؛ تمسّك الشيخ بالبحث عن قوة سياسية تتبنّى دعوته، و ثانياً ؛ أنه أول من طرح فكرة الدولة، وتحديداً، فكرة انتقال نجد من مرحلة مدن مستقلة متناثرة ومتناحرة إلى مرحلة الدولة الجامعة. والأمر الثالث والمهم؛ هو مشاركة الشيخ بشكل مباشر وبدور رئيس في عملية تأسيس الدولة وإدارة الصراع العسكري والأيديولوجي مع خصوم الدولة والدعوة معاً. لم يقدِم الشيخ على هذه الخطوات الثلاث مستنداً في ذلك إلى أي ادّعاء سياسي، ولم يصلنا ما يفيد أنّه تحدّث أو كتب عن أي منها قط. يتّسق مع ذلك، كما تفيد المصادر، أنّه أقدم على هذه الخطوات المتعاقبة من موقعه، بوصفه رجلَ دين ومؤسساً للحركة الوهابية، وليس بوصفه قائداً سياسياً، أو باحثاً عن قيادة سياسية. ومع ذلك؛ فإن إقدامه، بحدّ ذاته، وبالنتائج التي ترتبت عليه يعكس بشكل جلي حساً سياسياً وحسابات سياسية، كان، من الواضح، أنّ الشيخ يمتلكها. فالبحث عن رعاية سياسية لحركته؛ يعكس، ضمن أمور أخرى، حسابات تتعلّق بالحالة السياسية السائدة، وبمرجعية الشيخ المذهبية، وطبيعة الحركة التي أطلقها. وطرح فكرة الدولة يعكس إدراكاً لما تحتاجه الحركة من أجل نجاحها، ولإمكانيات المكوّنات السياسية أو إمارات المدن المستقلة التي ظهرت في ظلّها الحركة. أما مشاركته في إقامة الدولة، فهي مشاركة الطرف الآخر في اتفاق الدرعية برؤيته الدينية ـ السياسية، وقد كانت مشاركة كبيرة، وسيتعين علينا أن نتناول كل واحد من هذه الأمور الثلاثة بشيء من التفصيل؛ لنقترب أكثر من المعنى الذي ينطوي عليه.

أول ما يلفت النظر في الأمر الأوّل، هو إصرار الشيخ على البحث عن سند سياسي لدعوته. وهو لم يفكّر، قط، في أن يجمع في شخصه القيادة الدينية والسياسية معاً. ليس هناك ما يؤشّر في تاريخه، لا قبل بداية الحركة، ولا بعد قيام الدولة، على أنّه كان يملك طموحاً للقيادة السياسية. هل كان يعرف أنّ هذا أمر صعب المنال، ويتطلّب خطاباً دينياً مختلفاً وتحالفات مختلفة؟ الأرجح، كما سيتضح لاحقاً، أنّه لم يفكر في الأمر من هذه الزاوية؛ وقد تصرّف بشكل طبيعي، احتفظ بمركزه القيادي في المجال الديني وترك قيادة الدور السياسي لمن ينتمي إلى هذا المجال، ويملك مصادره وإمكانياته[(166)]. ينطوي هذا الموقف، من قبل الشيخ، على أكثر من معنى. وأوضح هذه المعاني وأكثرها مباشرة أنه انتظم، بسلاسة واضحة، ضمن مرجعيته الدينية التي لا تسمح له بالجمع بين السلطتين الدينية والسياسية. وهذا يختلف عن تداخل الديني مع السياسي، خاصة في مجتمع متدين يتبدّى في سلوك الفرد والجماعة وفي سلوك الدولة أيضاً. والمهم أنه كما انتظم الشيخ في مرجعيته الدينية، انتظم، بالسلاسة نفسها، مع ثقافة المجتمع الذي كان يطمح إلى إخراجه، كما يقول هو، من الشرك إلى التوحيد. ومع أنّ موقف الشيخ يعبّر عن التزام ديني بمقتضى المذهب، إلا أنّه يتضمّن، أيضاً، واقعية سياسية واضحة، سهّلت له ولحركته العمل ضمن حدود المعطيات والتوقّعات الاجتماعية والسياسية للمجتمع، وسمحت، بالتالي له ولحركته، في الوقت ذاته، بإحداث التغيّر السياسي ضمن حدود تلك المعطيات والتوقّعات. هناك معنى آخر، ينطوي عليه موقف الشيخ. وهو إدراكه المبكر بأنّ لدعوته بعداً سياسياً، وأنّ، لهذا البعد من الأهمية والخطورة، ما يفرض الاعتراف بمركزيته لنجاح الدعوة. ويجب الانتباه إلى أنّ بحث الشيخ عن قيادة سياسية يتحالف معها، لا يعني أنّه لن يكون له أي دور سياسي في مشروع الدعوة. وسيكون له دور سياسي مشهود، لكنّه سيمارس هذا الدور في إطار قيادته الدينية للدعوة وليس خارجها. وبالتالي، فإنّ كل ما يعنيه ذلك، أنه يعبر، من ناحية ، عن التزام بموقف المدرسة الحنبلية السلفية السياسي، وهو الموقف الذي يفصل المجال الديني عن المجال السياسي في إطار الدولة. ومن ناحية أخرى ، وربما الأهم، يعبّر عن إدراك الشيخ لتكامل هذين المجالين، ومن ثَمّ تمسكه بالتحالف مع قوة سياسية كشرط لنجاح دعوته. وهو ما يحمل في طياته، كما سيتضح في السطور التالية، أن تطلعات الشيخ الدعوية، منذ البداية، لن تكون محصورة في البعد الديني للشرك بل تذهب إلى ما هو أبعد من ذلك بكثير، أي إلى مشروع سياسي يسند الدعوة ويؤطّرها.

والحقيقة أنّ موقف الشيخ من المسألة السياسية على هذا النحو، وخاصةً، قناعته بضرورة التحالف مع سلطة سياسية، يختلف عن

موقف إمام المذهب، أحمد بن حنبل، الذي كان متشدّداً في رفض أيّ شكل من أشكال الارتباط بالدولة. وكان يرفض حتى تولي القضاء لحساب الحكومة. وقد وصل تشدّد ابن حنبل، في موقفه هذا، أنه كان لا يزور الخليفة ويرفض أعطياته وهداياه، دعْ عنك مسألة الارتباط معه بأي شكل من أشكال التحالف. وقد التزم ابن حنبل بذلك، حتّى مع الخليفة العباسي المتوكّل الذي وضع حدّاً للمحنة وانتصر لأهل الحديث. لم يتجاوز موقف ابن حنبل من هذه المسألة، كما يبدو، بحسب المصادر، مستوى التفضيل أو الميل الشخصي، ولم يصل الأمر به إلى حدّ تحريم العمل في الحكومة أو معها أو التواصل مع السلطان، بل لم يحرّم ابن حنبل أن يكون للفرد دخل مالي من الحكومة. لكن من الواضح أن الإمام حرّم ذلك كله على نفسه. كان يعيش، كما يقال، على عَقَار تركه له والده، وعلى الرغم من أنّه تعرض لمحنة قاسية على يد ثلاثة خلفاء عباسيين هم المأمون والواثق والمعتصم، إلا أنّ ابن حنبل كان يرفض، بشكل قاطع، الخروج على أي منهم. كان يريد العيش بمعزل عن الدولة، لا يتصل بها ولا تتصل به، لا يصطدم بها ولا يتعاون معها[(167)]. لكن أنّى له ذلك. ينقل أبو يعلى الفراء عن ابنه صالح، الذي دوّن سيرة أبيه، أنه بكى من الخجل لما لبس السواد، وهو لون العباسيين، ليبدأ عمله قاضياً في أصبهان. قال صالح: «ذكرت أبي، رحمه الله، أن يراني في مثل هذه الحال. ولكن الله يعلم أني ما دخلت في هذا الأمر، إلا لدَيْن غلبني ولكثرة (الـ)عيال»[(168)].

يبدو أن الإمام أحمد بن حنبل، كان أقرب في شخصيته لرجل دين متبتّل في محراب الدين، زاهد في الدنيا وفي شؤون السياسة. وقد تبيّن ذلك في موقفه الديني، في أثناء المحنة التي تعرّض لها في مسألة خلق القرآن، خاصة في عهد الخليفتَيْن العباسيَّيْن المعتصم والواثق. رفض القول إنّ القرآن مخلوق؛ تمسّكاً بما جاء في القرآن والسنّة عن الموضوع، وتحمّلَ في سبيل ذلك، المحنة والسجن والضرب والمنع من التدريس. كما يتبين، أيضاً، في نفوره الواضح من الانزلاق في الإغراءات السياسية والمالية والاجتماعية التي تأتي، بالطبيعة، من الاتصال بالسلطة والعمل معها؛ ثمّ إنّ رفضه الاتصال بالسلطان، حتى بعد أن زالت المحنة بمجيء الخليفة المتوكّل يؤشر على اعتزال عن السلطة، على المستوى الشخصي، يكاد يكون كاملاً.

بعد الإمام أحمد، سوف يتغيّر الأمر بتغيّر الزمن وتغيّر المرحلة، سيكون لأجيال الحنابلة الذين جاؤوا من بعد أحمد موقف مختلف من المسألة السياسية. ولم يكن هؤلاء، بالضرورة، أقلّ تديُّناً من إمامهم، لكنهم كانوا أكثر إقبالاً على النشاط السياسي، وبشكل خاص، على الصدام مع الدولة. ومنهم، على الجانب الآخر، من كان أقلّ تشدّداً في الاتصال بالسلطة والعمل معها بل من هو أكثر استعداداً للعمل لحسابها أيضاً. وقد تساءل كوك، في معرض حديثه عن تاريخ الحنابلة وموقفهم من قضية «الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر»، عن السبب وراء هذا الاختلاف في الموقف السياسي بين جيل أحمد والجيل الذي جاء من بعده. وكانت إجابته، أنّ هذا الاختلاف لا يعود، بشكل أساس، إلى المذهب وإنما إلى اختلاف في قوة الدولة وسلطتها وهيبتها، في زمن أحمد بن حنبل، عما آلت إليه في زمن الأجيال التالية. في زمن أحمد، كانت الدولة إمبراطورية قوية، وكان الخليفة يمسك بسلطاتها كلها بين يديه، ثمّ ما لبثت هذه الإمبراطورية أن «استحالت في القرنين 4 - 5هـ/10 - 11م إلى دولة هلامية انتزعت سلطاتِها إلى حدّ بعيد، لكن بدرجات متفاوتة أنظمةٌ عسكرياتية أقامها قادة جندها البويهيون ثم السلاجقة»[(169)].

عندما ننتقل إلى المشهد في القرن 12هـ/18م، وتحديداً، إلى الموقف السياسي للشيخ ابن عبد الوهاب في نجد، وبعد حوالى تسعة قرون من وفاة إمام المذهب، نجد أنّ زعيم الوهابية في نظرته السياسية ينتمي إلى حنبلية الأجيال التالية التي جاءت بعد أحمد بن حنبل.
والشيء اللافت، حقاً، في البيئة الاجتماعية التي كان يتحرك فيها ابن عبد الوهاب أنها كانت من دون دولة، وأنها، في إطار هذه الحالة من الفراغ السياسي، كانت تعاني حروباً لا تنتهي وقلاقل لا تتوقف وكوارث لا تنقطع. وقد كانت بيئة ابن عبد الوهاب، بذلك وبما تبيّن لاحقاً، في أمسّ الحاجة إلى دولة تلمّ شتاتها وتوحّدها وتؤمنها من خوف. واللافت، أيضاً، أنه كان على الشيخ، أو هكذا يبدو من المصادر، أن يكون هو أول من يبادر إلى طرح خيار الدولة، كمخرج من تلك الحالة المزرية. وإذا نظرنا، من هذه الزاوية، إلى السيرة

السياسية للمذهب الحنبلي، منذ ابن حنبل في بغداد في القرن 3هـ/9م، مروراً بابن تيمية في دمشق في القرن 8هـ/14م، وصولاً إلى ابن عبد الوهاب في نجد في القرن 12هـ/18م، نكون أمام مذهب، خضع مثل غيره من المذاهب والنِحَل، بشكل طبيعي، لمنطق التاريخ وإكراهاته وللحالة السياسية ومقتضياتها، ولم يؤثّر في ذلك الرفض ـ بل الازدراء أحياناً ـ الذي يبديه كثيرون من أتباع المذهب لهذا المنطق.

هل كان ابن عبد الوهاب ملمّاً بالموقف السياسي لإمام المذهب، وبمدى الاختلاف بينه وبين الموقف الذي كان مقدِماً عليه وهو في نجد؟ الأرجح أنه كان كذلك. وليس هناك ما يشير إلى أنّ الشيخ تردّد في تحديد موقفه، بناءً على اختلافه عما كان عليه موقف الإمام أحمد من المسألة ذاتها. كان موقف الشيخ واضحاً، منذ اللحظة الأولى، الأمر الذي يوحي بأنه اتخذ قراره في هذا الشأن مبكراً وبشكل حاسم ونهائي. ربما إنه اعتبر اختلاف موقفه عن موقف الإمام أمراً طبيعياً، أولاً ؛ لأنه لا يطال مبدأ أساسياً يتعلق بالمسألة، و ثانياً ؛ لأنّه نابع من اختلاف الزمن واختلاف الظرف، وبالتالي، اختلاف مصلحة الجماعة، تبعاً لاختلاف ظروفها ومكوّناتها وحاجاتها؛ فإذا كان الإمام أحمد قد عاش في ظلّ إمبراطورية مترامية الأطراف، وفي ذروة قوّتها وسطوتها، فإن ابن عبد الوهاب كان يعيش في ظلّ فوضى سياسيّة، تهدّد وجود الجماعة في أصلها. قد لا نملك نصاً مباشراً لابن عبد الوهاب، يكشف أنه كان يفكّر في هذا الموضوع، على هذا النحو، وبالطريقة التي نعرضها هنا، بل يبدو أنّ الشيخ لم يتناول هذه المسألة، تحديداً، لا من قريب ولا من بعيد، على أنّها إشكالية تحتاج إلى حسم، كما إنها لم تطرح في أدبيات الوهابيين بعد ذلك، لكن ما هو واضح من المصادر، أن رأي الشيخ في المسألة السياسية، بشكل عام، يتكامل، تماماً، مع موقفه العملي الذي اختلف فيه عن موقف إمام المذهب؛ فهو ينتظم في ما أجمع عليه الأئمة، كما يقول، بأن «من تغلب على بلد أو بلدان له حكم الإمام في جميع الأشياء، ولولا هذا ما استقامت الدنيا،...». وفي هذا القول، تأكيدُ شرعيةِ الأمير الذي عقد معه تحالفاً سياسياً في الدرعية، على أساس من مبادئ المذهب، وأن له حكم الإمام في جميع الأشياء، حتى ولو لم يتغلب إلا على الدرعية في لحظة إبرام التحالف. كما إن فيه التزاماً بمقتضى حديث «ولا تنازعوا الأمر أهله..». وإلى ذلك، يضيف الشيخ ما يمثّل الأساس الذي انطلق منه في موقفه من المسألة السياسية، وهو أولوية الجماعة «وأن الإسلام لا يتمّ إلا بها،... [و] أنّ من تمام الاجتماع السمع والطاعة لمن تأمّر علينا، ولو كان عبداً حبشياً»[(170)]. من ذلك، يتضح أنّ التزام الشيخ بدوره القيادي حدود المجال الديني، والتسليم بقيادة السياسي للمجال السياسي، إنما هو التزام بعدم «منازعة الأمر أهله»، وإنّ تحالفه مع محمد بن سعود إنّما كان على هذا الأساس التزاماً بالأسس التي تحكم موقف المذهب من المسألة، وتحديداً، تمييز المجالين الديني والسياسي عن بعضهما بعضاً.

إذاً، الموقف العملي للشيخ، الذي اختلف فيه عن موقف إمامه أحمد بن حنبل، يتكامل مع الموقف النظري العام للمذهب من المسألة السياسية، هذا، مع الإشارة إلى أنّ هذا الموقف العملي، كان، في حقيقته، موقفاً سياسياً، أخذ فيه الشيخ الاعتبارات السياسية والدينية معاً. وإذا كانت الملاحظات السابقة، قدّمت شيئاً من الاعتبارات الدينية؛ فإن من الاعتبارات السياسية التي لم يكن من الممكن، أو لم ير الشيخ جواز تفاديها، كان تغلّب أمراء المدن النجدية، كل في حدود مدينته، بما في ذلك محمد بن سعود على الدرعية، وقبله ابن معمر على العيينة. وهو تغلب اقتضى السمع والطاعة، بحسب عقيدة أهل السنّة، وأوّلهم الحنابلة. ومن هذه الاعتبارات التي توجب السمع والطاعة أيضاً أولوية الجماعة ووحدتها. ومن الاعتبارات التي تعكس الحس السياسي للشيخ، في هذا السياق، أنّه بالتزامه التمييز بين الديني والسياسي، وبالتالي، بين القيادة الدينية والقيادة السياسية، كان يعبّر عن معرفة بمتطلبات الحالة الاجتماعية والسياسية للمجتمع الذي كان يتحرك فيه، وعن إدراكه لحدود دوره في هذا المجتمع، ضمن إطار المذهب.

وانطلاقاً من ذلك، حتى مع افتراض أنّ الشيخ فكّر في السير على نحو مغاير، أي بالجمع بين القيادتين الدينية والسياسية والترويج لنفسه على هذا الأساس كمنقذ من مأزق مجتمع المدن المستقلة، فالأرجح أنّه كان سيصطدم، مباشرة، مع الواقع الاجتماعي والسياسي

لذلك المجتمع. وهنا، تبرز دلالة الخيار الذي استقر عليه الشيخ. وهي أنّ البحث عن سند للدعوة، يعكس قراءة سياسية لذلك الواقع الذي تتوجّه إليه الدعوة، وهو واقع اجتماعي بسيط لا يتقبّل الخلط بين الدين والسياسة بسهولة، وخاصة أن يصبح رجل الدين هو رجل الحكم والسياسة في الوقت نفسه. ومن يقرأ تاريخ وسط الجزيرة العربية، سوف يلاحظ تمايز المجال الديني عن المجال السياسي. وبموازاة ذلك، تمايز دور رجل الدين عن دور السياسي، بشكل واضح، إلى درجة تبدو معها إمكانية الخلط بينهما مدعاةً لاستنكار عفوي ونفور مباشر. وهذا يعود، على الأرجح، إلى تضافر الجذور القبلية التي نشأ منها مجتمع الحاضرة النجدية، مع هيمنة المذهب الحنبلي على ثقافة ذلك المجتمع، وهي هيمنة تشكّلت عبر ما لا يقلّ عن ثلاثة قرون قبل ظهور الوهابية. وعلى خلفية الفصل الواضح الذي تقيمه ثقافة ذلك المجتمع للمجال الديني عن المجال السياسي، تحمل هذه الثقافة صورة لدور رجل الدين مغايرة للصورة التي عليها دور رجل السياسة؛ حيث ارتبطت صورة الأخير في العقل الجمعي بظواهر، مثل: الصراعات والحروب وبالسعي إلى التغلب والاستئثار بالحكم والميل إلى الإكراه. وترتبط بذلك قيم تميل، أحياناً ، إلى جانب الشجاعة والكرم والعدل والدهاء في كسب الناس والمعارك، وترتبط، أحياناً أخرى ، بالبطش والظلم والاعتداء على الحقوق. وهذه صورة سياسية، المحرك الأساس فيها هو المصلحة، وتعكس بتلاوينها طبيعة المرحلة التي تشكّلت فيها.

في مقابل ذلك، تطغى على صورة رجل الدين ظلال وألوان دينية مركّزة، فيها الشيء الكثير من المثالية، وكان مفهوم رجل الدين يتضمّن في ذلك المجتمع، كما المجتمعات الإسلامية المعاصرة، صيغاً مختلفة: الإمام ومؤذّن المسجد والمطوّع، الذي لا يملك غير الحدّ الأدنى من العلم الديني، والفقيه والقاضي والمفتي. وكان يُنظَر إلى رجل الدين بتلك الصيغ كلها، وبشكل يكاد أن يكون حصرياً، على أنه مصدر للعلم الشرعي من تدريس وفتيا وتولّي إقامة الشعائر الدينية والقضاء بين الناس والمصادقة على عقود الزواج والإرشاد الديني،... إلخ. في هذه الصورة، يبدو أنّ القوى المحركة لرجل الدين، في نظر الناس؛ هي الدين والخوف من الله وحبّ الخير للناس. هل كان هناك مكان لمصلحة شخصية أو سياسية لرجل الدين، في الصورة التي يحملها عنه ذلك المجتمع؟ لا بد من أنّ هناك شيئاً من ذلك، يكثر ويقلّ من شخص إلى آخر، ومن ظرف إلى ظرف آخر، إلا أنه في الأحوال كلها، قليلاً ما يظهر على السطح. وبشكل عام، يبدو رجل الدين مؤتَمَناً على حياة الناس وأعراضهم وممتلكاتهم، وقد عبّر الشيخ أحمد المنقور (ت. 1225هـ/1713م)، عنّ أهمية وجود عالم الدين في المجتمع، بجملة فيها من المبالغة شيء كثير لكنّها معبرة، وتقول: «إذا خلت البلد عن [من] مفت، حَرُم السكنى فيه،...»[(171)].

تمييز السياسي عن رجل الدين ما هو إلا امتداد طبيعي؛ لتمييز الديني عن السياسي. ولأن القضاء يطبّق أحكام الشريعة اعتُبر أنّه ينتمي إلى المجال الديني، وبالتالي، فقد امتدّ تأثير ذلك التمييز إليه، وتبعاً لذلك؛ إلى دور القضاة في المجتمع. فإذا كانت السياسة تمثّل المصلحة، والدين يمثّل التفاني ونكران الذات، في مثل مجتمع الحواضر النجدية؛ فإنّ القضاء يجب أن يعبّر عن صفات المجال الذي ينتمي إليه، وأن يلتزم بأهدافه. من هنا، يتكامل التمييز بين الديني والسياسي مع فكرة الفصل، على المستوى الديني، بين الدين وما يقتضيه من خدمات ينبغي لها أن تكون لوجه الله، وبين أن يكون الدين مبرراً لمقابل مادي لقاء تلك الخدمات. التديّن في هذه الحالة قيمة في ذاته وانتظار للمثوبه من الله، وليس من أجل الحصول على مقابل مادّي من الناس. وانطلاقاً من ذلك، يطغى، في نظر بعضهم على الأقل، العمل العبادي ـ الديني على معنى القضاء، أي إنه عمل ديني في الأصل، قبل أن يكون ممارسة قانونية، أو خدمة تُعرض في السوق كسلعة لها قيمة (أجر) معينة. ومن المؤشّرات الدالة على وجود فكرة الفصل هذه بين القضاء والسوق، هو الجدل الذي يبدو أنّه كان يحتدم، أحياناً، حول إن كان يحقّ للقاضي أن يحصل على مقابل مادي، لقاء قيامه بالحكم والفصل بين الناس. وتذكر المصادر، على سبيل المثال، الخلاف الذي كان بين محمد بن عبد الوهاب وأبيه، وأنه يعود، في الأصل، إلى أنّ الأب كان يأخذ أجراً من المتخاصمين لقاء قضائه بينهم، فيما كان الابن يعتبر هذا الأجر نوعاً من الرشوة. ولذلك؛ كثيراً ما وجّه انتقاداته إلى القضاة الذين كانوا يأخذون هذه الرشوة، مقابل الفصل بين الناس[(172)].

ووفقاً لابن منقور، كان الخلاف بين علماء نجد حول هذا الموضوع، يعود إلى ما قبل ظهور الوهابية بزمن طويل؛ حيث تناول، في «باب القضاء» من مجموعه الفقهي، مسألة الفرق بين الهدية والرشوة والأجرة والرزق. ونقل في ذلك، عن ابن عقيل (ت. 513هـ/1119م)، قوله: «الأموال التي يأخذها القضاة أربعة أقسام: رشوة وهدية وأجرة ورزق؛ فالرشوة حرام،... وأما الهدية فضربان: هدية كانت قبل الولاية، فلا يحرم استدامتها. وهدية لم تكن إلا بعد الولاية؛ فهي ضربان: مكروهة وهي الهدية إليه ممن لا حكومة له، وهدية ممن قد اتجهت له حكومة، فهي حرام على الحاكم. والأجرة: إن كان له رزق من بيت المال، حرم عليه أخذ الأجرة قولاً واحداً... وإن كان الحاكم لا رزق له فعلى وجهين، أحدهما الإباحة،... لأنه مع عدم الرزق،... فلا يمنع من أخذ الأجرة، كالوصي، وأمين الحاكم يأكلان من مال اليتيم بقدر الحاجة. وأما الرزق من بيت المال؛ فإن كان غنياً لا حاجة له إليه احتمل أن يكره، ويحتمل أنه يباح، لأنه بذل نفسه لذلك، كالعامل في الزكاة والخراج...»[(173)]. وابن عقيل من أعلام الحنابلة، توفّي في أوائل القرن 6هـ/12م. واستشهاد ابن منقور به، في أكثر من مكان من كتابه، يعكس أولاً ، أنّ الخلاف حول الاستحقاق المالي لعمل القاضي ومصدر هذا الاستحقاق، هو خلاف قديم. ويعكس ثانياً ، مكانة ابن عقيل لدى حنابلة نجْد وتأثيره فيهم. والأهمّ من ذلك، أن نقل ابن منقور المطوّل لرأي ابن عقيل في رزق (دخل) القاضي، يشير إلى أنّ هذه المسألة كانت مطروحة لدى من يتوجّه ابن منقور إليهم في كتابه. والمهم في ما قاله ابن عقيل هو تفصيله لأنواع الدخل الذي يمكن أن يحصل عليه القاضي (يسمّيه أحياناً الحاكم)، والحكم الشرعي كما يراه هو لكلّ واحد منها. لكنّ الشاهد في كل ما قاله ابن عقيل هنا، هو الطابع الديني الذي يضفيه على القضاء، وبالتالي على دور القضاة. وهذا ما يفصح عنه تحرّزه حيال حكم «الرزق من بيت المال» في حالة القاضي الغني. فهو قد يكون مكروهاً؛ لأنّ هذا القاضي «لا حاجة له إليه»، وقد يكون مباحاً «لأنه بذل نفسه لذلك، كالعامل في الزكاة والخراج». أيّ الحكمين أرجح في هذه الحالة؟ يبدو ابن عقيل متردّداً أمام السؤال. وتزداد ظلال الطابع الديني أمام الفرق بين المفتي والقاضي؛ حيث يقول، بحسب ابن منقور: «ويتميز (القاضي) عن المفتي بالإلزام لولاية الله وقدرته. والمبلّغ عن الله الملزِم للأمة بدينه لا يستحقّ عليهم شيئاً،... فهو في منصب خلافة من قال: { لا أَسْأَلُكُمْ عَلَيهِ أَجْرَاً }»[(174)]. وما يؤكّده كلام ابن عقيل أنّ الخلاف حول هذه المسألة منبعه أنّ القضاء، في الأصل، نوع من الاحتساب لوجه الله، وأنه، قبل أي شيء آخر، واجب ديني في ذاته ولذاته، أي إن القضاء ليس، في المقام الأول، ممارسة قانونية وإنما عمل ديني لا ينبغي له أن يختلط بالمصالح المادية.

من الواضح، أنّ حنابلة نجْد ورِثوا هذه النظرة الإسلامية للقضاء، لكن من دون استبعاد الاعتبارات الدينية، من الصعب تجاهل دور الظروف الاجتماعية والاقتصادية لمجتمع حواضر نجد، في ذلك الزمن، في صياغة هذه النظرة الدينية الأخلاقية للقضاء وتأكيدها، وبالتالي لدور القضاة، وما يستحقّونه مقابل ذلك. كان المجتمع النجدي بسيطاً في حياته وفقيراً في مصادره، وكانت الأغلبية الساحقة من الناس تعاني شظف العيش وقلّة ذات اليد. كانت السلطة السياسية (الإمارة)، لا تملك، دائماً، ما يكفي لتلبية احتياجات الإمارة ومتطلّبات الأمير وحاشيته وتأمين مصدر دخل ثابت للقضاة. ومع ذلك، برزت، في ذلك المجتمع، تلك النظرة التي تعتبر اشتراط القاضي على المتخاصمين أجراً، نوعاً من النفعية المذمومة. لماذا حصل ذلك؟ واقع الأمر أنّ القضاة وكبار العلماء، كانوا ينتمون إلى نخبة ذلك المجتمع، وبالتالي، كانوا الأقل تأثّراً ـ نسبياً طبعاً ـ بتلك الظروف الاقتصادية الصعبة. كان القضاة يأتون، في التراتبية الاجتماعية، بعد الأمراء من حيث السلطة الاجتماعية، والمرتبة الثالثة من حيث الدخل بعد التجار. ومع أن السلطة السياسية (الإمارة) لا تملك، في الغالب، ما يكفي لتأمين مصدر دخل ثابت للقضاة، إلا أنّه كان يتوافر لهؤلاء أكثر من مصدر واحد للدخل، بحيث إذا توقف أحدها لا تتوقّف كلها دفعة واحدة. من أهم هذه المصادر، كانت الأوقاف التي غالباً ما يتولّى العلماء والقضاة الإشراف عليها، وما قد يجزيه أمير البلدة القضاة من بيت المال، تبعاً لما تسمح به ظروف هذا البيت وإمكاناته[(175)]. وقد ظهرت حالة اليسر المالي للعلماء، ومنهم القضاة، في أنهم كانوا الأقدر بعد التجّار على تحمّل تكاليف تعليم أبنائهم وتكاليف السفر والذهاب إلى الحج أكثر من مرة. فهذا

الشيخ أحمد المنقور يذكر في مدونته التاريخية أنه في عام 1093هـ/1682م قام بحجته الثالثة، وفي السنة نفسها، اشترى عبداً اسمه «مبيريك»[(176)]. بعض العلماء كان يتفرّغ للعلم، وبعضهم الآخر كان يجد وقتاً كافياً لتخصيصه من أجل العلم. وهناك العلماء الذين سافروا إلى خارج نجد أو خارج الجزيرة العربية، من أجل الدراسة على شيوخ المذهب[(177)]. ولا ننسى، طبعاً، رحلات الشيخ محمد بن عبد الوهاب التي أخذته إلى مكة والمدينة فالعراق والأحساء. ويقول ابن بشر أنه كان ينوي الذهاب إلى الشام، لكن «ضاعت نفقته»[(178)].

لا تمدّنا المصادر بأدنى تفصيل عن الخلاف الذي كان بين علماء نجْد حول هذه المسألة، خاصّة قبل ظهور الوهابية، ولا عن تفسير لهذا الموقف أو ذاك. لكن يبدو أن الوضع الاقتصادي المتردِّي لمجتمع الحواضر والفارق الكبير في إطار هذا الوضع بين الحالة المالية المريحة للقضاة والحالة المالية الصعبة للغالبية الساحقة من الناس، عزّز تلك النظرة الأخلاقية التي تغلّب بُعد القضاء الديني على بعده المهني ـ الخدمي، خاصة لدى بعض العلماء. وعلى هذا الأساس، اعتبر اشتراط القاضي أجراً على المتخاصمين شكلاً من أشكال النفعية التي لا يسمح بها الظرف، وهي لذلك نفعية مذمومة؛ حيث إنه لا ينبغي أن يأخذ القاضي أجراً من خصوم هم في حاجة ماسة إلى هذه الخدمة، وفي الوقت نفسه، لا يجدون ما يدفعونه مقابل ذلك.

ما الذي يمكن أن نستنتجه من ذلك كلّه؟ من الممكن أن نستنتج أموراً عديدة، لكن في ما يهمّ موضوعنا، يمكن تسجيل ملاحظة أنّ هذه النظرة الأخلاقية إلى القضاء ووظيفته، وبالتالي إلى دور القاضي، وهي النظرة التي فرضها تضافر اعتبارات دينية مع ظروف المجتمع؛ امتداداً لتلك التي ترى، بشكل عام، وجوب أن تتسع المسافة بين رجل الدين من ناحية وبين المنافع الدنيوية من ناحية أخرى ، بما في ذلك العمل السياسي. فالدين، بحسب هذه النظرة، هو لوجه الله والعمل السياسي لوجه الدنيا ومصالحها ومقتضياتها. وهو ما يعيدنا، مرة أخرى، إلى فكرة التمييز بين الديني والسياسي. ويجب أن نتذكّر مرة أخرى، ونحن نتناول هذه النقطة، بأنّ المجتمع الذي نتحدّث عنه، هنا، مجتمع بسيط، وتهيمن عليه الثقافة الدينية، ولم يعرف بنية الدولة، منذ سقوط دولة بني الأخيضر في القرن 5هـ/11م. وحتى هذه، لم تكن دولة إلا بالحدّ الأدنى، في أحسن الأحوال. وبالتالي، فوظيفة القضاء بل وظيفة رجل الدين، عامة، كانت تمارَس، في أغلبها، خارج إطار السلطة السياسية لإمارات المدن التي كان يتكوّن منها المجتمع. كانت هذه الوظيفة تمارَس في المسجد وفي الشارع وفي المنزل. ما يعني أنّ دور رجل الدين، بما في ذلك دور القاضي، كان في الواقع دوراً اجتماعياً قبل أن يكون دوراً سياسياً، الأمر الذي كرّس النظر إلى القضاء على أنه وظيفة دينية، وبالتالي، كرّس فكرة تمييز المجال الديني عن المجال السياسي، بل يبدو أنّ الظرف الاجتماعي هو الذي أسّس لهذه الفكرة قبل أي شيء آخر[(179)].

لم يكن العلماء الوهابيون، إذاً، استثناءً، عندما التزموا كل الالتزام، بمبدأ التمييز بين المجالين الديني والسياسي، وبالتالي، بين دور الفقيه ودور رجل السياسة. ولم يكن ذلك انسجاماً مع منطلقات المذهب فحسب، بل امتثالاً للبيئة الاجتماعية والثقافية التي نشؤوا فيها ويتحرّكون في إطارها. وقد تشكّل، نتيجةً لذلك، نوع من تقسيم العمل بين المكوِّنين الرئيسين للنخبة، السياسيين ورجال الدين. ويبدو أن هؤلاء العلماء اعتبروا أنّ للالتزام بهذا التقسيم أو التمييز، ما يشبه القدسيّة التي تفرض عدم الاقتراب من حدودها. ولعلّ أكثر ما يعبّر عن هذا الالتزام هو موقفهم الثابت من الدولة السعودية، حتى وهي تواجه خطر سقوطها، ومن القيادة السياسية وهي في أضعف لحظاتها، وتفقد سيطرتها على الدولة. فقد سقطت الدولة السعودية، خلال تاريخها مرتين، الأولى في 1234هـ/1818م و الثانية في 1308هـ/1891م، وفي كلتا الحالتين بقي العلماء داخل مجالهم الديني ولم يفكر أحد منهم بمغادرته. حتى الفراغ السياسي، الذي خلّفه سقوط الدولة الأولى، لم يؤثّر في موقف العلماء. لقد تركوا اللعبة السياسية للسياسيين وفعلوا ذلك، بشكل عفوي ومن دون أي تفكير. واللافت في الأمر، أنّ ولاء العلماء للدولة السعودية ولقيادتها السياسية لم يتزعزع، أمام هول نتائج الحملة المصرية في الحالة الأولى ، ولا الحرب الأهلية في الحالة الثانية . والأهم بالنسبة إلى موضوعنا أنه، طوال السنوات التي استغرقتها محنة الدولة في كلتا الحالتين،

لم ينشأ لدى أيّ من شيوخ الوهابية، حتى كبارهم، آنذاك، أدنى طموح سياسي للحلول مكان القيادة، وهي تمرّ بأضعف لحظاتها، وبهزيمة مريرة في الدولة الأولى أو بدورها المباشر، في أثناء الحرب الأهلية، في سقوط الدولة في مرحلتها الثانية. وهذا على الرغم من أنه كان لأولئك العلماء وأسلافهم دور بارز في تأسيس الدولة ودعمها، منذ يومها الأول، وكانوا يتمتّعون بمكانة عالية في المجتمع[(180)]. والأرجح أن موقف علماء الدولتين الأولى والثانية، يعكس مدى التزامهم بالعقد الذي أبرمه شيخهم محمد بن عبد الوهاب مع محمد بن سعود قبل قيام الدولة، بل ربما إنه امتداد لموقف الشيخ نفسه الذي كان له دور سياسي كبير في قيام الدولة، ومع ذلك، لم يغادر مجاله الديني. وكان التزام العلماء الوهابيين بدورهم، ضمن حدود مجالهم الديني، حرفياً، تقريباً، وقد استمر كذلك، إلى ما بعد الدولة الثانية ثم قيام الثالثة.

يجب التنبيه هنا على أنّ هذا الالتزام بفصل المجال الديني عن المجال السياسي، الذي كان له ما يشبه صفة القداسة، لا يعني بأي حال بأن العلماء كانوا خارج العملية السياسية، بل على العكس، كانوا دائماً جزءاً من هذه العملية، وأحياناً في القلب منها، لكن ضمن حدود مجالهم الديني. وهو ما برز، بشكل جليّ، في أثناء الحرب الأهلية في الدولة الثانية، وقبل ذلك، في دور الشيخ في أثناء إقامة الدولة الأولى، فدور الشيخ في إطلاق الحركة وفي إقامة الدولة الأولى، جعل منه في المركز من العملية السياسية، لكن ضمن حدود مجاله الديني. وهو بذلك، يمثّل أول نموذج وهابي قائم بذاته، وأول نموذج حنبلي يشارك في إقامة دولة تتبنّى المذهب. وقد أرسى ابن عبد الوهاب، بهذا النموذج العملي، سابقة دينية ـ سياسية، التزم بها كل من جاء بعده من الوهابيين التزاماً حرفياً. ولعلّ الدور الذي قام به حفيد الشيخ، عبد اللطيف بن عبد الرحمن، ومعه بقية العلماء، في محاولة إنقاذ الدولة الثانية من الانهيار يمثّل نموذجاً آخر. وهناك مثال مغاير، بعد سقوط الدولة الثانية، لكنّه يحمل الفكرة نفسها. وهو مثال عبد الله بن عبد اللطيف بن عبد الرحمن الذي خلف أبيه، ليكون كبير الوهابيين، قبيل سقوط الدولة وبعد سقوطها، وأصبح محمد بن رشيد هو حاكم نجد، طلب الأخير من الشيخ عبد الله أن يتوجّه إليه في حائل، وذلك كما يقول صاحب الرواية، «ليجمّل به عاصمة حكمه، ويجلب أهل العلم إلى طرفه»[(181)]. في انتقال الشيخ من الرياض، عاصمة الوهابيين إلى حائل، عاصمة دولة ابن رشيد، كثيرٌ من الواقعية السياسية التي تنطوي عليها قاعدة «للمتغلب شرعية ولي الأمر» التي تستوجب السمع والطاعة، وهي قاعدة سنّية، وبشكل خاص، قاعدة حنبلية وهابية. والحقيقة، أن مشهد الشيخ عبد الله، وهو في طريقه إلى حائل بعد سقوط الدولة السعودية الثانية، برهان ساطع على التزام الوهابيين بالمبادئ الشرعية التي ينادون بها، وخاصة مبدأ فصل مجال السياسة عن مجال الدين[(182)].

ربما تُعتَبر الوهابية بصورتها التقليدية هذه، وبهذا الموقف من علاقة الديني بالسياسي، حالة استثنائية في التاريخ الإسلامي من ناحيتين: الأولى تحوّل اتّفاق الدرعيّة مع الوقت، على الرغم من أنّه لم يكن مكتوباً، إلى أساس لمبادئ مُلزِمة، وتقليد ثقافي مهيمن، ومن ثَمّ منظومة قيمية تنتظم كل من ينتمي إلى مجتمع العلماء، وتحكم علاقته بمؤسسة الحكم وبالمجتمع العام كله. وقد استمرّ توارث تلك المبادئ بثقافتها ومنظومتها القيميّة، بشكل متصل ولافت، من جيل إلى آخر، على مدى أكثر من قرنين من الزمن. كان اتّفاق الدرعيّة، وما تأسّس عليه من تقاليد وقيم، بمثابة العقد بين مؤسّسة العلماء ومؤسّسة الحكم. والشاهد، وهذه هي الناحية الثانية اللافتة في حالة الوهابية، أنّه في إطار هذه العلاقة لم تظهر أدنى علامة من علامات الطموح السياسي في الحكم، لدى طبقة علماء الوهابية التقليديين. يصعب القول إنّ جذور هذا السلوك المتنسّك والمتعفّف عن الانخراط في لعبة الحكم، تعود إلى اتفاق الدرعيّة فحسب. الأصحّ هو أنّها تعود إلى ما قبل ذلك، وهو هيمنة المدرسة الحنبلية على ثقافة الحاضرة النجدية، منذ القرن 8هـ/14م. كان اتفاق الدرعيّة نتيجة لهذه الثقافة، لكنها نتيجة شكلت أساساً من الأسس التي قامت عليها الدولة[(183)].

ومع أن بداية انتقال المذهب إلى نجد كانت من العراق، إلا أنّ دمشق هي التي صارت، لاحقاً، مركز التعليم الأبرز الذي يقصده النجديّون للدراسة على يد علماء الحنابلة هناك. ويذكر كوك أنّ من خصائص «وضع المذهب الحنبلي في نجد، آنذاك، أنه لم يكن في

تنافس جدّي مع مذاهب أو فرق أخرى؛ إذ صار له مجتمع خاص به، لأول مرة في تاريخه»[(184)]. ومن البدهي أن انفراد المذهب بالمجتمع النجدي، قد أفسح المجال أمام الحنبلية لأن تنغرس في أعمق أعماق ثقافة حواضر هذا المجتمع، ومعها غرست الرؤية الأحادية للثقافة الإسلامية فيه. بحيث صار الفرد يتشرّب قيم المذهب الحنبلي، منذ نعومة أظفاره ولا شيء سواه. وعندما تتاح لبعضهم فرصة الذهاب إلى حلقات التدريس في المسجد، فإنه يذهب وهو مهيَّأ، نفسياً وعقلياً؛ لتقبل كل ما يسمعه من شيخه. وقد استمرت هذه التنشئة الثقافية، وتمّ توارثها على مدى قرون من الزمن. ولذلك؛ فإنّ تأثّر علماء نجد، في هذه البيئة الثقافية، وكلهم، تقريباً، كانوا حنابلة، بسيرة إمام المذهب أحمد بن حنبل التي اشتهر فيها بزهده السياسي، كان تحصيل حاصل. وبالفعل حصل هذا لكل علماء نجد، ما قبل الوهابية وما بعدها. لكن، مع ذلك، بقي أكثر من مجال للاختلاف، وإن ضمن الخطوط العريضة للمذهب. برز الاختلاف بين حنابلة نجد، مثلاً، إبّان ظهور الوهابية، وهو ما أدّى إلى نشوء معارضة محليّة قويّة للحركة. وبرز لدى الوهابيين أنفسهم، من حيث إنهم لم يذهبوا بزهدهم السياسي إلى ما ذهب إليه إمامهم من قبل. كانوا ينتمون بموقفهم السياسي، تأسياً بالشيخ ابن عبد الوهاب، إلى الأجيال التالية، التي ظهرت بعد جيل أحمد؛ لأنه في هذا السياق، وانطلاقاً من الرؤية السياسية للحنبلية، كانت الوهابية، في الحقيقة، انقلاباً على الوضع السياسي للمدن المستقلّة في نجد. ومن ثَمّ، يمكن القول إن موقف الوهابيين من ولاية الأمر، وعدم جواز الخروج على وليّ الأمر، كان قد اختلف بهذه الدرجة أو تلك، حينها، عن موقف ابن حنبل. لكن بالمنطق نفسه، يمكن القول إنه اختلاف ظرفي وليس عَقَديّاً، فرضه تغيّر الزمن، وتغيّر الظرف السياسي؛ لأنّه بعدما قامت الدولة، عاد الوهابيون إلى موقف المذهب من هذه المسألة، ولم يخرجوا عن موقف إمام المذهب قيد أنملة. فالدولة السعودية حقّقت الوحدة السياسية أو وحدة الجماعة كما يَرَونها، فضلاً عن أنها قامت بالتحالف مع الحركة.

كانت هذه الخلفية التاريخية المختصرة ضرورية للتوصل إلى ملاحظة ذات صلة، وهي أنّه لم يسجل تاريخ مجتمع حواضر نجد، لا قبل الحركة الوهابية ولا بعدها، حالة واحدة دخل فيها رجل الدين غمار السياسة كطرف مستقل أو تولّى الحكم في إمارة إحدى الحواضر. وذلك، ما عدا حالتين تولّى فيهما رجل الدين الحكم في اثنتين من تلك الحواضر. وينطبق على هاتين الحالتين المبدأ الذي يقول إن الاستثناء يؤكّد القاعدة ويبرهن عليها ولا ينفيها. والقاعدة هنا، هي رسوخ قيمة الفصل والتمييز بين المجالين الديني والسياسي في ثقافة مجتمع الحواضر في نجد[(185)]. وفي هذا الصدد، وبالعودة إلى ما قبل عصر الوهابية، يورد الشيخ أحمد المنقور في مجموعه ما يشير إلى أنّ قاعدة الفصل المشار إليها، قديمة قدم المذهب الحنبلي في نجد. فالاستشهاد الذي يورده المنقور يتعلّق بمسألة الدخول على الحكام، والاتصال بهم، وأنّه كان، بالنسبة إلى علماء ما قبل الوهابية، قضية مثيرة للجدل والاختلاف، وتتطلّب رأي الشرع فيها؛ حيث ينقل هذا الشيخ عمن أسماهم بـ «بعض أئمّتنا الماضين: كنت أفتي بالمنع من ثلاثة أشياء، ثمّ رجعت، وذكر منها إتيان العالم السلطان. فحيث ترتّب على دخوله عليه فائدة دينية، فلا بأس، بل قد يتعيّن هذا. والسلامة في البعد عنهم وامتناع كثير من السلف عن الدخول عليهم ورؤيتهم؛ إما لعلمهم بقيام واجب نصحهم بغيرهم، فلا يتعرّض لخطر الفتنة مع عدم الحاجة، وإما لعلمهم بعدم قبولهم منهم، وواجب الأمر منهم بالمعروف، ومحل النهي عن المنكر الوارد فيه الأحاديث؛ حيث لا يكون لغرض ديني أو مخصوص ممن لا يأمن على نفسه الفتنة والوقوع في المحذور أو يكون قصد الاستكثار من دنياهم، والاستطالة بالجاه عندهم، ولا حول ولا قوة إلا بالله العظيم»[(186)]. يعبّر هذا الاستشهاد الذي نقله المنقور بأنّ بعض حنابلة نجد على الأقل وقبل الوهابية بزمن ليس قصير، كانوا يميلون في موقفهم إلى منع الاتصال بالحكام؛ امتداداً لما كان عليه موقف إمامهم أحمد بن حنبل. لا يوضح الاستشهاد من قال ذلك ولا متى قيل، على وجه التحديد. لكن اللافت، أنّه تمّ التراجع عن ذلك، كما يفيد قول صاحب الاستشهاد، من موقف المنع النهائي وغير المشروط من الاتصال بالحكام إلى موقف أكثر مرونة، يضع شروطاً وأهدافاً محدّدة لهذا الاتصال، مع التمسّك بالحذر في الأحوال كلها. لكن مع هذا الاختلاف في الموقف من مسألة الاتصال بالحاكم، بقي مبدأ الفصل والتمييز بين الديني والسياسي، وبين دور رجل الدين ودور رجل السياسة، داخل المدرسة الحنبلية في مكانه، من دون تغيير. وهو ما يتضمّن أنّ الجميع متّفقون، من حيث

المبدأ، على موقف واحد من المسألة السياسية، بشكل عام. والحال أنّ ثبات نظام التوقّعات الذي كان يحكم نظرة المجتمع إلى رجل الدين، كان مفعماً بقيم دينية تميل إلى شيء من المثالية تفرض عليه أن يضع بينه وبين السياسة مساحة كافية، لا تجعله غريباً عنها، لكنّها لا تسمح له بالانخراط في لعبتها التي تخضع لاعتبارات مختلفة، وهو ما كان يضع رجل الدين تحت ضغوط وتوقّعات تختلف عن تلك التي كان يخضع لها رجل السياسة.

ومع أخذ ذلك كله بعين الاعتبار، بما في ذلك تحالف ابن عبد الوهاب مع محمد بن سعود لتغيير الواقع السياسي والانقلاب على حكم الإمارات المستقلّة، بقيت رؤية الوهابيين، وفي مقدّمهم الشيخ نفسه، كما رؤية حنابلة نجد من قبل، من مسألة الطموح السياسي لرجل الدين من دون تغيير؛ حيث يبدو كما لو أنّ رجال الدين، في ذلك الزمن، كانوا يَرَون أنّ هذا الطموح لا ينسجم مع طبيعة دورهم، ولا مع ما هو متوقّع منهم اجتماعياً. بالإضافة إلى ذلك، فإنّ توازنات القوة الاجتماعية والسياسية في المجتمع، وطبيعة علاقتهم مع السلطة، في ظلّ هذه التوازنات، لم تكن تسمح بمثل هذه الخلط والتداخل. بل يبدو أنّ الطموح السياسي في حالة رجل الدين الوهابي أكثر من غيره، وبعدما قامت الدولة ممثّلة لرؤيته ومصالحه، صار يمثّل نوعاً من الانحراف العقدي؛ لأنّه يضعه على عتبة المشاركة في تأجيج الفتنة ضدّ هذه الدولة، بما يصطدم مع مقتضى أحاديث الرسول (ص) حول هذا الموضوع، وإخلال بالعقد الذي قامت، على أساسه، الدولة ويربطه بولي الأمر.

إذاً، إصرار ابن عبد الوهاب على البحث عن سند سياسي لدعوته يعبّر، من ناحية، عن التزام بمقتضيات المذهب، وفي الوقت نفسه، يمثّل استجابة طبيعية لتوقّعات بيئة اجتماعية لا تتقبّل بسهولة خلط الديني بالسياسي، وهي بيئة نشأ الشيخ في كنفها وتربّى فيه، وكان للمذهب دور كبير في صياغة بنيتها الثقافية وقيمها السياسية. بعبارة أخرى، كان الشيخ، مثل غيره من العلماء، ابناً لتلك الثقافة وتلميذاً لذلك المذهب، ومن تضافرهما تشكّلت شخصيّته وقناعاته، وارتسمت له حدود الدور الذي كان ينتظره كمصلح ديني؛ لنشر الدعوة، ولاحقاً، كشريك في بناء الدولة، مقابل دور رجل السياسة، والصيغة التي ينبغي أن تكون عليها العلاقة بينهما. ما كان للشيخ أن يجمع، في هذا الإطار، بين القيادتين الدينية والسياسية؛ حيث يبدو أنّ الشيخ كان على وعي كامل بذلك، وكان ينطلق، في موقفه، من حسابات سياسيّة مبنيّة على قراءة واعية لهذا الواقع الاجتماعي الذي كان ينتمي إليه.

والحقيقة، أنّ الشيخ قد عبّر عن وعيه الكامل بذلك كله، في مرحلة لاحقة، بعد قيام الدولة، خاصةً بما ينبغي أن تكون عليه العلاقة بين رجل الدين والأمير، وكيف أن هذه العلاقة، يجب أن تعكس التمييز بينهما، وفي الوقت نفسه، التشديد على أهمية الدور الوظيفي لكل منهما تجاه الآخر. لا بد هنا من إيراد مقطع مطوّل، إلى حدّ ما، ممّا نقله صاحب الدرر السنية عن الشيخ في هذا الشأن؛ نظراً إلى ما يحتوي عليه من تفاصيل مهمّة حول الموضوع. يقول الشيخ: «يجيئنا من العلوم أنه يقع بين أهل الدين والأمير بعض الحرشة (الخلاف والوحشة نتيجة لسوء فهم). وهذا شيء ما يستقيم عليه دين، .... فإن كان الأمير ما يجعل بطانته أهل الدين، صار بطانته أهل الشر. وأهل الدين عليهم جمع الناس على أميرهم، والتغاضي عن زلته. وهذا أمر لا بد منه من أهل الدين، يتغاضون عن أميرهم، وكذلك الأمير يتغاضى عنهم، ويجعلهم مشورته، وأهل مجلسه، ولا يسمع فيهم كلام العدوان. وترى الكل: من أهل الدين والأمير، ما يعبد الله أحد منهم إلا برفيقه. فأنتم توكلوا على الله، واستعينوا بالله على الائتلاف والمحبّة واجتماع الكلمة، فإنّ العدو يفرح إذا رأى [أن] الكل ناقل على رفيقه»[(187)]. المؤسف أن صاحب الدرر لم يذكر إلى من كان يتوجّه الشيخ بكلامه هذا، الذي يتميّز بالبساطة، والوضوح والمباشرة في شأن ما يجب أن تكون عليه العلاقة بين «الأمير» و«أهل الدين». سياق الكلام يؤكّد أنّه موجّه إلى طرفين معيّنين (أمير ورجل دين)، وفي مناسبة معينة، ارتبكت فيها العلاقة بينهما في لحظة ما، لهذا السبب أو ذاك، واستدعت مثل هذا التوجيه من مؤسّس الحركة والأب الروحي للدولة. وهذا واضح من تركيز الشيخ في كلامه على ضرورة إدراك الطرفين ـ الأمير وأهل الدين ـ لحاجة كل منهما إلى الآخر، وأنّ اختلافهما يفتّ في عضد الدين. لاحظ كيف يتميّز طرفي العلاقة، أحدهما عن الآخر في كلام الشيخ. واللافت،

حقاً، هو طبيعة هذه العلاقة التي يقيمها الشيخ في هذا النص بين الأمير ورجال الدين إلى درجة أن أياً منهما «لا يعبد الله.. إلا برفيقه»، كما يقول. هنا يربط الشيخ، وبطريقة غير مسبوقة، صحّة عبادة أحد هذين الطرفين بمدى انسجام علاقته مع الطرف الآخر. وليس هناك من معنى لهذا الربط، إلا أنّ صحة دين الأمير، بل صحة دين رجل الدين نفسه، لا تكتمل إلا من خلال استقامة علاقته مع صاحبه وتكاملها. وهنا يدخل الاعتبار السياسي كمعيار إضافي لصحة دين الفرد. وذلك؛ لأنّ صيغة العلاقة، كما يقدّمها مؤسّس الوهّابية، هي صيغة تكاملية؛ حيث تعتمد وظيفة دور كل طرف فيها وشرعيته على مدى انسجامها وتكاملها مع دور الطرف الآخر. والتكامل بين هذين الطرفين وأدوارهما، فيه تأكيد تميّز أحدهما عن الآخر. وتعبيراً عن هذا التكامل، يجب على أهل الدين جمع الناس حول الأمير، كما يجب على الأمير أن يجعل بطانته من أهل الدين، وليس أحداً سواهم. واستكمالاً لهذا النهج، وحتى تستقيم هذه العلاقة وتدوم، لا بد من أن يتغاضى كل طرف فيها عن أخطاء وزلاّت الطرف الآخر. كأن الشيخ يتحدّث، هنا، من وحي العلاقة المتينة التي ربطت بينه وبين رفيقه أمير الدرعيّة، محمد بن سعود. وبأخذ هذه العلاقة إلى مستوى أعلى من التعميم والتجريد، تبدو علاقة الأمير بأهل الدين في كلام الشيخ أنّها علاقة وظيفية، يتداخل في أساسها الذي تقوم عليه، وفي هدفها الذي تسعى إليه، الشأن الديني مع الشأن السياسي، وهو تداخل يعيد تأكيد الفصل والتمييز بينهما.

إذا كان الطرف الذي يتوجّه إليه النص في الدرر السنية غير معروف، فإن ابن غنام يورد رسالة أخرى للشيخ موجّهة، تحديداً، إلى أهل سدير تتضمّن توجيهاً مشابهاً، في مناسبة مشابهة، كما يبدو. والداعي للرسالة، كما ذكر الشيخ: «أنّ بعض أهل الدين ينكر منكراً وهو مصيب، لكن يخطئ في تغليظ الأمر إلى شيء يوجب الفرقة بين الإخوان،...». والعلماء، بحسب الشيخ، يقولون: «إنّ إنكار المنكر إذا صار يحصل بسببه افتراق لم يجز إنكاره». هذا هو المبدأ العام الذي يحكم إنكار المنكر. ووفقاً لهذا المبدأ، يجب أن تكون نصيحة من يصدر منه المنكر «برفق خفيةً ما يشترف (يطلع) أحد، فإن وافق، وإلا استلحق عليه رجلاً يَقبَل منه بخفية، فإن لم يفعل فيمكن الإنكار ظاهراً». إلى هنا، والأمر عادي جداً. لكن في حالة صدر المنكر من أمير (يقصد أمير البلدة، آنذاك، أو حاكمها)، عندها يختلف المبدأ. في هذه الحالة، كما يقول الشيخ: «إن كان على أمير ونصحه ولا وافق، واستلحق عليه ولا وافق، فيرفع الأمر يمّنا (إلينا) خفية»[(188)]. هنا اختلف المبدأ، والشاهد في الكلام الأخير للشيخ، أنّ اختلاف المبدأ الذي يجب أن يحكم إنكار المنكر، من الإنسان العادي إلى الأمير، في هذه الرسالة، يتكامل مع ما قاله الشيخ في النصّ السابق المأخوذ من الدرر السنيّة الذي يوجب تغاضي أهل الدين عن الأمير. لم يعد الشيخ بشيء وهو يطلب رفع الأمر إليه، ولا أحد يعرف ماذا كان سيحصل، بعدما يتحقّق ذلك. تكشف الرسالة مدى إدراك الشيخ بأنّ صدور المنكر من الأمير، يضع العلاقة بين الديني والسياسي ومسألة التمييز بينهما، وتحديداً، العلاقة بين رجل الدين ورجل السياسة على المحك، بل يعرّضها للارتباك، إن لم يكن للاهتزاز. ولذلك؛ لا بدّ من سحب الأمر من المجال العام لرجال الدين، خاصة المطاوعة، إلى المجال الخاص لتفاهم القيادتين الدينية والسياسية لمعالجة الأمر، وفقاً لما يقتضيه استقرار العلاقة بين الديني والسياسي. والحقيقة، أنّ اختلاف المبدأ الذي يحكم فرض إنكار المنكر من حالة عامّة، إلى حالة سياسية خاصة، يؤكّد، في هذه الحالة، ضرورة التمييز بين الديني والسياسي، وهو، في الوقت نفسه، نتيجة طبيعية له.

بقيت نقطة، في هذا الموضوع، تستحقّ التسجيل؛ لأهميتها، وهي أنّه، إلى جانب أنّ الموقف السياسي للشيخ، كان استجابة لطبيعة مجتمع الحاضرة النجدية، ونزولاً عند حدوده الثقافية، هناك شيء آخر يؤشر عليه إصرار الشيخ على البحث عن سند سياسي، وهو قناعته بأنّ حظّ دعوته الدينية في النجاح سيكون ضئيلاً، إن لم يكن منعدماً، من دون قوة سياسية تتبنّاها وتدعمها. كأنّ الشيخ، كما أشرت سابقاً، قرأ مقدّمة ابن خلدون، وتحديداً، ما جاء فيها حول العلاقة بين الدعوة الدينيّة وقيام الدولة. وهذه الاعتبارات كلها، تنمّ عن حسّ سياسي عملي (براغماتي) مكين لدى الشيخ، يتساكن مع إيمان ديني عميق.

البحث عن حليف للدعوة

تقول المصادر إنّ الشيخ بدأ دعوته، أول ما بدأ، في حريملاء، وفي أثناء حياة والده، وتوحي معلومة ابن بشر أنّه بمجرد أن بدأ دعوته، طرأ خلاف بينه وبين والده، لكن من دون أن يوضح هذا المؤرّخ موضوع الخلاف وطبيعته؛ حيث يذكر أنّه بعد وصوله إلى حريملاء من الأحساء قادماً من العراق، أخذ الشيخ «ينكر ما يفعل الجهّال من البدع والشرك،... وكثر منه الإنكار لذلك، ولجميع المحظورات...». ثمّ يضيف، بعد ذلك، مباشرةً، جملة ذات دلالة موحية، من دون أن تفصح. تقول الجملة: «حتى وقع بينه وبين أبيه كلام، وكذلك وقع بينه وبين أناس في البلد»[(189)]. يشير كلام ابن بشر، بوضوح، إلى أنّ خلافاً نشأ بين محمد بن عبد الوهاب ووالده، بعد أن بدأ الأول ببثّ دعوته في المدينة. ومع أنّ مؤرخ الدولة السعودية، لم يوضح حجم الخلاف وطبيعته، إلا أنّ نصّ ما قاله حول الموضوع، يوحي بأنّ مدار الخلاف كان دعوة الابن، بما في ذلك كلامه عن البدع والشرك، وجميع المحظورات التي أشار إليها. يعزّز ذلك، ثلاث ملاحظات مأخوذة من الجملة ذاتها. الأولى ؛ إنه عندما أشار إلى الخلاف بين الأب وابنه بقوله: «حتى وقع بينه وبين أبيه كلام»، لم يخصّص شيئاً محدّداً لهذا الخلاف من الأمور التي أنكرها ابن عبد الوهاب. الملاحظة الثانية ؛ أن أناساً آخرين، غير الأب، استنكروا، أيضاً، على الشيخ دعوته، وهذا واضح في قول ابن بشر: «وكذلك وقع بينه وبين أناس في البلد». والملاحظة الثالثة ؛ أن ابن عبد الوهاب توقّف عن دعوته، بعد الكلام الذي «وقع بينه وبين أبيه».

هل كانت الطريقة، التي اتبعها الشيخ في الدعوة، هي مبعث الخلاف مع أبيه؟ كان ابن عبد الوهاب، آنذاك، أقرب إلى الشباب منه إلى الكهولة، وهو، كما قال عن نفسه، يوماً، أنّ «فيه بعض الحدّة»، أي حادّ المزاج[(190)]. سؤال آخر: هل كان الخلاف حول بعض ما أنكره الابن أو كلّه؟ بعبارة أخرى، هل كان الخلاف عَقَدياً بين الأب وابنه، وظهر على السطح، بعد عودة الأخير من رحلاته؟ عموميّة جملة ابن بشر، تترك الانطباع بأنّ الخلاف كان يشمل ما كان ينكره الابن كلّه، عندما بدأ دعوته لأوّل مرّة. وإذا كان هذا ما حصل، فإنّه يعني أنّ خلاف الشيخ مع أبيه، كان له طابَع عَقَدِي، وشبيه بخلاف ابن عبد الوهاب مع بعض من اختلفوا معه من علماء نجد، حول موضوعات، مثل الشرك والبدع. ذلك كله وغيره، لا نعرفه على وجه التأكيد؛ لأنّ ابن بشر، كما سبقت الإشارة، لم يقدّم أي تفصيل عن هذا الموضوع[(191)]. بعد وفاة أبيه عام 1153هـ، بحسب ابن بشر مرة أخرى: «أعلن (يعني الشيخ) بالدعوة والإنكار، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وتبعه أناس من أهل البلد ومالوا معه، واشتهر بذلك». وهذا يعني، أنّ ابن عبد الوهاب توقّف عن الدعوة؛ مراعاةً لأبيه. ثمّ عاد وجاهر بدعوته بعد وفاته. الأمر الذي يعزّز، مرة أخرى، أن خلاف ابن عبد الوهاب مع أبيه، كان يتعلّق بالدعوة التي كان يتطلع إلى إطلاقها، وليس بما هو أقلّ من ذلك[(192)].

مهما يكن، اضطر الشيخ، أخيراً، إلى ترك حريملاء، وتوجّه منها إلى العيينة. وهناك عرض دعوته على أميرها عثمان بن معمر، بحسب ابن بشر، طالباً إياه تبنّيها ونصرتها[(193)]. من جانبه، يقول ابن غنّام إن ابن معمر كان قد قبل دعوة الشيخ قبل قدومه إليه[(194)]. ومع أنّ كلتا الروايتين تفتقران إلى تفاصيل كثيرة، إلا أنّ ابن غنام لا يوضح كيف قبل ابن معمر دعوة الشيخ، قبل أن يلتقي به، ويسمع منه. ولذا تبدو رواية ابن بشر أكثر قبولاً، وأقرب للصحة؛ لأنها، إلى جانب ذلك، أكثر انسجاماً مع السياق اللاحق للأحداث[(195)].

هنا، ينبغي أن نتوقف ونتساءل: لماذا لم يفكّر الشيخ في عرض دعوته على أمير حريملاء، وأن تكون هذه البلدة هي قاعدة انطلاق وتوسّع لحركته؟ والجواب، أنه لم يكن لحريملاء، في ذلك الوقت، أمير واحد، بل كان رؤساؤها «قبيلتين أصلهما قبيلة واحدة،... كل منهما يدّعي القول له، وليس للآخر [كذا] على الثانية قول، ولا للبلد رئيس يَزَع الجميع»[(196)]. أي إن الشيخ، بحكم إقامته فيها لسنوات، كان على معرفة لصيقة بالمناخ السياسي، في هذه البلدة. وبالتالي، كان يعرف أنها تعاني انقساماً سياسياً حاداً، وأنّها، بسبب

ذلك، ضعيفة وغير قادرة على تقديم الدعم لدعوته، ولا الصمود في وجه الضغوط التي سوف يستدعيها ذلك، بل إنّ الشيخ سوف يعايش، لاحقاً، تبعات هذا الانقسام بعد استقراره في الدرعية، وانخراطه مع محمد بن سعود، في تأسيس الدولة من هناك.

بعد حريملاء، اختار الذهاب أولاً إلى العيينة. لماذا العيينة تحديداً؟ هل لأنّها الأقرب من حيث المسافة؟ أم لأنّها كانت مسقط رأسه؟ أم لأن أميرها ينتمي إلى قبيلة الشيخ (بني تميم)، بل إلى الفرع نفسه الذي يعود الشيخ بنسبه إليه، أي آل مشرف؟ يقول الواقع الجغرافي أنّ المسافة لم تكن ميزة تميّزت بها العيينة عن غيرها. وبالنسبة إلى كونه وُلِدَ هناك، فليس له من الأهمية والوزن بأن يقرّر خياراً استراتيجياً، مثل التحالف الذي كان يبحث عنه الشيخ، أما دور اشتراك الشيخ مع ابن معمر، في الانتماء إلى القبيلة نفسها، في تقرير خياره السياسي، فتنسفه حقيقة أن الشيخ انتهى به الأمر إلى أن تحالف مع محمد بن سعود الذي ينتمي إلى قبيلة بني حنيفة، ومن ثَمّ فالأرجح أنّ العامل الأهم وراء الانتقال إلى العيينة، هو أنّها كانت تخضع لقيادة موحّدة ومستقرّة، وكانت على الأقل من بين أقوى المدن النجدية، ثم يأتي بعد ذلك، ربما، أنّ هذه البلدة كانت معروفة للشيخ ومألوفة له، بحكم أنّه وُلِدَ فيها[(197)]. كانت هناك مجموعة من المدن، تميّزت بوحدة قيادتها السياسية، وأنّها لذلك، كانت الأكثر استقراراً من الناحية السياسية. من أبرز المدن التي تشملها هذه القائمة: العيينة والدرعية والرياض والخرج وثرمدا وشقراء. أما من حيث الحجم والقوة؛ فتأتي العيينة والدرعية والرياض قبل غيرها. في المقابل، كانت هناك مدن تعاني عدم الاستقرار السياسي. وعادةً ما يعود السبب الرئيس وراء ذلك إلى انقسام العائلة التي تتولّى الحكم فيها. وتأتي في مقدّمة هذه المدن؛ حريملاء وحرمة وضرماء. ولا بد من أن الشيخ، في بحثه عن حليف سياسي، أخذ في الاعتبار مثل هذه العوامل السياسية؛ فهو كان ينتمي إلى طبقة العلماء، خاصة بعد عودته من رحلاته الخارجية، ومن عائلة خرج منها بعض أشهر القضاة، وبالتالي كان يعرف، عن قرب، الظروف السياسيّة لكل بلدة، ويعرف عن العائلات الحاكمة في المدن الشيء الكثير. وذلك؛ لأنّ القضاة كانوا، من بين فئات المجتمع، الأقرب في علاقاتهم مع تلك العائلات. ومن ثَمّ، لا بد من أنّ الشيخ استفاد من موقعه ومن معرفته بالعائلات الحاكمة، وبأحوال كل بلدة، في عملية بحثه عن حليف سياسي.

في بداية استقراره في العيينة، نجح مسعى الشيخ في التحالف مع الأمير عثمان بن معمر، وشرع في تطبيق مبادئ دعوته على الأرض، وبدعم من الأمير نفسه ومشاركته. لكن هذا التحالف، لم يصمد طويلاً أمام ضغوط زعيم بني خالد وأمير الأحساء، سليمان بن محمد. تقول المصادر إن ابن معمر تلقّى رسالة من أمير الأحساء، يطالبه فيها بفسخ تحالفه مع الشيخ وإجلائه من البلدة. وأنه، إن لم يفعل؛ فإنه سيـ «قطع خراجه [الذي] عنده في الأحساء». عندها قال ابن معمر للشيخ إنه لا قِبَل له بمقاومة تهديدات أمير الأحساء وضغوطه. ولذلك؛ فإنّه قرّر الانسحاب من اتفاقه مع الشيخ، وطلب إليه مغادرة المدينة إلى أي مكان يريد. وبالفعل، غادر الشيخ واختار أن يذهب إلى الدرعية[(198)]. ومن هناك، انطلق مشروع الدولة، والغريب أن ابن معمر، بعدما عرف عن استقبال أمير الدرعية للشيخ وتحالفه معه، وعرف عن تزايد أعداد المناصرين للدعوة، بدأ يراجع نفسه، ويتأسّف على تسرّعه في التخلّي عن الشيخ. ولذلك؛ ذهب إلى الدرعية وطلب إلى الشيخ العودة، لكن الأخير، اشترط موافقة محمد بن سعود الذي رفض طلب ابن معمر، عندها ارتبكت العلاقة بين الدرعية والعيينة[(199)].

فكرة الدولة

الأمر الثاني الذي يعكس حسّ مؤسس الوهابية السياسي، هو المبادرة إلى طرح فكرة الدولة. وأنا أستخدم كلمة «فكرة»؛ لأن ابن عبد الوهاب لم يستخدم كلمة «الدولة»، تحديداً، وإنّما طرح الفكرة بما يعبّر عن معنى الكلمة ذاتها، وأكثر ما يلفت الانتباه، في هذه الملاحظة، أنّه لم يسبق، أو هكذا يبدو من المصادر، أن طُرحت هذه الفكرة من قبل. كان الشيخ قد طرح هذه الفكرة أول ما طرحها، على أمير العيينة، عثمان بن معمر. وهنا لا بد من العودة إلى لقاء الشيخ بكل من ابن معمر ومحمد بن سعود؛ لاستعادة الحدث الذي طُرِحت فيه الفكرة لأوّل مرة، بحسب رواية ابن بشر، والحدث الذي أسّس لكل ما جاء بعده. تقول الرواية إنه بعد أن عرض دعوته على ابن معمر، وأوضح له فكرته عن التوحيد، وبعد أن قبلها الأمير، قال له الشيخ: «إني أرجو إن أنت قمت بنصر لا إله إلا الله أن يظهرك الله، وتملك نجداً وأعرابها..». من الواضح أن الشيخ يَعِد ابن معمر بأن نصرته للتوحيد سوف تمكّنه من توحيد منطقة نجد بكاملها تحت سلطته. وما ينبغي لنا ملاحظته، أن المعنى الذي يعطيه الشيخ لكلمة (لا إله إلا الله)، كما سبقت الإشارة، هو توحيد الألوهية، ومن ثَمّ فإن ربطه هذا المعنى بتوحيد نجد (بعد ذلك توحيد أغلب أنحاء الجزيرة العربية)، يشير إلى البعد السياسي للدعوة وأنّه يتكامل مع بعدها الديني[(200)]. وبما أنّ دعوة الشيخ، هي امتداد للفكر السلفي وتعبّر عنه بشكل مباشر؛ فمن الطبيعي أن يكون هدفها الأول، في هذه الحالة وحدة الجماعة قبل أي شيء آخر. وعندما عرض الشيخ دعوته على ابن معمر، فعل ذلك من منطلق رؤية وحدوية تخدم الدعوة في تطلّعها إلى وحدة الجماعة، وفي الوقت نفسه، تحقّق مصلحة الأمير السياسية. ويتّضح في هذا العرض، مدى الارتباط بين مفهوم التوحيد (بدلالته الدينية) الذي ترتكز عليه دعوة الشيخ، وبين فكرة الدولة المركزية أو الدولة الجامعة، كما طرحها على أمير العيينة. ولعلّه من الواضح، أنّ الجمع بين فكرتي التوحيد والدولة يمثّل، بحدّ ذاته، خياراً سياسياً، اقتضته خيارات دينية وشرعية. وقد كان الشيخ يعبّر بهذا الخيار، عن انتمائه الحنبلي، ويعكس رسوخ المدرسة الحنبليّة في نجد.

سوف يكرّر الشيخ الكلام نفسه، تقريباً، لمحمد بن سعود، وذلك بعدما انتقل إلى الدرعية. هناك خاطب محمد بن سعود قائلاً: «وهذه كلمة التوحيد التي دعت إليها الرسل كلّهم، فمن تمسّك بها، وعمل بها ونصرها ملك بها البلاد والعباد. وأنت ترى نجداً كلّها وأقطارها أطبقت على الشرك والجهل والفرقة والاختلاف والقتال لبعضهم البعض. فأرجو أن تكون إماماً يجتمع عليه المسلمون، وذريتك من بعدك...»، كان كلام الشيخ في الدرعية، أكثر وضوحاً ومباشرة، بل أكثر تأكيداً لمضمون الدعوة السياسي، وما يمكن أن يترتّب على نصرها وتبنيها. ومع أنّ الشيخ لم يستخدم في كلتا المناسبتين مصطلح «الدولة» ولا مصطلح الدولة الجامعة في حديثه، إلا أنّ هذا عائد، على الأرجح، إلى طبيعة الخطاب الديني للشيخ، وهو الخطاب الذي كان سائداً في المجتمع. لكن كلمات الشيخ وسياق الحديث لا يتضمّن إلا معنى واحداً، وهو معنى الدولة الجامعة. وهذا، تحديداً، ما يشير إليه قول الشيخ: «وأنت ترى نجداً كلّها وأقطارها أطبقت على الشرك، والجهل والفرقة والاختلاف والقتال لبعضهم البعض. فأرجو أن تكون إماماً يجتمع عليه المسلمون، وذريتك من بعدك». لاحظ أن كلمة «الشرك» تأتي في هذه الجملة إلى جانب كلمات «الجهل والفرقة والاختلاف والقتال». وهذه هي أهمّ صفات مجتمع المدن المستقلة، الأمر الذي يعزّز فرضيّة أنّ نجاح الدعوة، كان، بالنسبة إلى الشيخ، مرتبطاً ارتباطاً سببياً وليس ارتباطاً ظرفياً، بضرورة تجاوز مرحلة المدن المستقلّة، واستبدال صيغة من صيغ الدولة الجامعة بها. وإذا استعدنا قول الشيخ لابن معمر، بحسب ابن بشر مرة أخرى، «إني أرجو إن أنت قمت بنصر لا إله إلا الله أن يظهرك الله، وتملك نجداً وأعرابها»، تكون صورة المسألة على النحو الآتي: أنّ الدولة هي الإطار السياسي الذي تطرحه الدعوة، كبديل لما كانت تمثّله المدن المستقلة.

وأكثر ما يلفت النظر، في هذه الملاحظة، أنّ الشيخ الذي جعل من مفهوم التوحيد في مقابل الشرك مرتكزاً لدعوته، هو صاحب فكرة الدولة الجامعة، وهو أول من طرحها سابِقاً بذلك النخبة السياسية لمجتمع المدن المستقلة. توحي هذه الأسبقية بأنّ النخبة السياسية، لم تفكّر في الدولة الجامعة كخيار، وإنّما ظلّت أسيرة الوضع السياسي القائم الذي اعتادت عليه وربطت مصيرها السياسي به داخل كل

بلدة أو مدينة، وبالتالي، بقيت أسيرة صراعات لا تنتهي بين هذه المدن. يبدو أنّ مصالح كل أسرة من الأسر التي كانت تحكم في تلك المدن ـ الإمارات ارتبطت، بشكل نهائي، ببقاء الترتيبات الاجتماعية والسياسية التي تأسس عليها هذا الوضع. ومن ثَمّ أصبحت المهمّة الرئيسة لكل واحد من أمراء المدن، هي المحافظة على بقاء المدينة التي يحكمها واستقلالها. ولهذا السبب، ربّما أكثر من غيره، تخلو المصادر المحلية حول تلك الفترة من أيّ إشارة إلى أنّ أياً من هذه المدن حاول، قبل ظهور الوهابية، كسر النمط السياسي والتوسّع على حساب المدن الأخرى أو بعضها. واحتمالات السبب وراء ذلك عديدة؛ فقد يعود إلى الاعتياد على الوضع السياسي القائم بحكم التنشئة، وهو وضع كان راسخاً وقديماً. وقد يعود إلى ضيق الأفق وغياب رؤية سياسية لدى حكام تلك المدن، تتجاوز حدود الاحتفاظ بالإمارة داخل المدينة. وقد يكون السبب عائداً إلى محدودية الإمكانات المادية والسياسية المتوفرة لكل مدينة أو محدودية الطموح السياسي لما هو أكبر من إمارة بلدة صغيرة. مهما تكن الأسباب، وهي بالضرورة أكثر من سبب واحد، تفرض الملاحظة، نفسها، بأنّ فكرة الدولة جاءت من رجل الدين، وليس من رجل السياسة. هل لهذا علاقة باكتساب العلم الديني الذي يبدو أنّ أغلب أمراء المدن يفتقدون إليه إن لم يكونوا جميعهم؟

لن نتعرض لمعنى الدولة الذي كان يفكّر به محمد بن عبد الوهاب، عندما طرح فكرته لأوّل مرة؛ فهذا يقع خارج موضوعنا، فضلاً عن أنّ مادة المصادر المتوافرة، لا تساعد كثيراً على الدخول في هذا الموضوع. وما يبدو واضحاً من كلام الشيخ، كما نقله ابن بشر، أنّ الصفة «الجامعة» للشكل السياسي المنشود كبديل، هي التي كانت تستولي على اهتمامه، أكثر من غيرها. وذلك؛ لأنّها متعلّقة بالجماعة وضرورة وحدتها، ولأنها شرط أساس لنجاح الدعوة. وبالتالي؛ فإنّ ما يهمّ موضوعنا، أكثر من معرفة معنى الدولة الذي كان يفكّر به الشيخ، هو أنّ طرحه لخيار الدولة كمخرج من الحالة السياسية السائدة ينطوي على ترابط لافت، وهو ترابط لا بد من أن تكون له دلالته في سياق الأحداث. والدلالة التي يشير إليها هذا الترابط، هي أنّ فكرة التوحيد الديني، بما أنها الفكرة المركزية للوهّابية، كانت بمثابة التأسيس، أيديولوجياً لفكرة التوحيد السياسي. هل كان من قبيل الصدفة العفوية أن صاحب فكرة التوحيد، هو أول من طرح فكرة الدولة، كإطار سياسي لذلك التوحيد؟ لكن مرة أخرى، هل فكّر الشيخ، في هذا الموضوع، بهذه الصورة القصدية والمباشرة، التي تربط السبب بالنتيجة على هذا النحو؟ ليس هناك نصوص من الشيخ تتناول هذه الإشكالية، بشكل مباشر، وتفيد ما يتطلّبه السؤال. لكن هناك ثلاثة معطيات، تقدّم بديلاً عن ذلك، وبديلاً مقنعاً، في الوقت نفسه. هناك النصوص السياسية للشيخ التي أشرنا إلى بعضها، وهي نصوص، على قلّتها، تبرهن أنّه كان لدى الشيخ وعي عميق بالمسألة السياسية وبأهميتها للدعوة، ثمّ هناك سياق الأحداث والدور العملي للشيخ فيها، وهو سياق لا يقول غير إن ترابط التوحيد الديني والتوحيد السياسي، هو الذي كان ينتظم تلك الأحداث. وهذا واضح، في حملة توسّع الدولة، انطلاقاً من الدرعية، وإصرارها على ضمّ بقية المدن إليها. كما إنه واضح، وبالتوازي مع ذلك، في استمرار النشاط الدعوي للشيخ وبقية أتباعه من العلماء؛ دفاعاً عن مبادئ الحركة ومنطلقاتها الدينية، وبالتالي؛ دفاعاً عن مشروع الدولة. ومن اللافت، في هذا الصدد، أنّ خطاب الدعوة كان يعبّر عن انضمام البلدة إلى الدولة بأنه دخول في الإسلام، وأنّ انفصالها عنها، بمثابة ردّة عن الإسلام، وأكثر من كان يستخدم هذه اللغة، وبكثافة لافتة كان ابن غنام، المؤرّخ الأول للدّعوة؛ حيث إنه، في الجزء الثاني من كتابه الذي خصّصه لرواية أحداث الحملات العسكرية السعودية؛ لضم المدن إلى مشروع الدولة وتحقيق التوحيد السياسي للمنطقة، يستخدم لغة دينية يغلب عليها السجع المتكلّف لسرد الأحداث، لكنها لغة تضمر معنى سياسياً لا يمكن إخفاؤه. وكمثال على ذلك، قوله إنّه في عام 1181هـ/1767م «كاتَب أهل الوشم عبد العزيز (الإمام الثاني للدولة عبد العزيز بن محمد بن سعود) على مجيئهم ودخولهم في الإسلام، فأجابوهم بحصول ذلك المرام، فأقبل أهل الوشم، بلده وقراه، ولم يبق منهم أحد أهل مراه فدخلوا في الدائرة الحصينة، والكل منهم رفض دينه (كذا) وبايعوا أهل الإسلام..»[(201)]. ثم يذكر أنّه في عام 1191هـ/1777م «ثارت للردّة في حرمة ثايرة، وأضرمت للحرب نايره..»[(202)]. وفي عام 1196هـ/1781م، يقول ابن غنام إنه «جرى ذلك الأمر العظيم، والخطب المدلهمّ الجسيم، وهو ارتداد أهل القصيم... إلا بريده والرس والتنومة..»[(203)].

بالإضافة إلى ذلك؛ فإنّ رسائل الشيخ، خاصة منها، الموجّهة إلى المعارضين لدعوته، لا تترك مجالاً بأنّ لهذه المعارضة علاقة برؤساء المدن، وتحديداً، تلك المدن التي كانت من أشدّ المقاومين للدعوة وللدولة الجديدة. وهو ما يعزّز فرضية أنّ الشيخ، كان يعتبر حالةَ المدن المستقلة وأمراءها يشكلون العقبة الرئيسة أمام الدعوة والدولة. ففي رسالة له إلى أهل شقراء، مثلاً، يقول الشيخ: «لا تضنوا [تظنوا] أن الضيق مع دين الإسلام، لا والله بل الضيق والحاجة وسكنة الريح وضعفة البخت مع الباطل، والإعراض عن دين الإسلام. ومصداق قولي فيما ترونه فيمن ارتدّ (لاحظ كلمة الردّة تتكرّر هنا) من البلدان، أولهنّ ضرما، وآخرهن حريملاء، هم حصلوا سعة في ما يزعمون؟ أو ما زادوا إلا ضيقاً وخوفاً على ما هم قبل أن يرتدوا». لاحظ أنّ هذا الكلام، ليس منقولاً عن الشيخ، بل هو كلام الشيخ نفسه في رسالة كتبها هو بيده. ولاحظ، أيضاً، أنّ هذه الرسالة كُتبت في ذروة الصراع العسكري الذي كان محتدماً بين الدرعية وخصومها، ثمّ لاحظ، ثالثاً، الرابط الذي يقيمه الشيخ في هذا الإطار بين «الباطل» و«الإعراض عن الإسلام» من ناحية ، وبين «الضيق والحاجة وسكنة الريح وضعفة البخت»، من ناحية أخرى . ما هو الباطل الذي يشير إليه في الرسالة؟ هذه كلمة واحدة، ترمز إلى أمور كثيرة، يمكن اختصارها في الحالة الاجتماعية والدينية التي كان عليها الناس، في ظلّ أمراء المدن المستقلة، بما في ذلك الشرك كما يراه الشيخ. أمّا الإسلام الذي يؤدّي الإعراض عنه إلى تلك الشرور، ومن حيث إن الرسالة كانت في ذروة الصراع العسكري، فالمقصود به دعوة الشيخ والدولة التي تتأسّس على هذه الدعوة. بعد ذلك، مباشرة، يؤكّد الشيخ لأهل الوشم أنّ «ردة» بعض البلدات وأهلها، مثل ضرما وحريملاء، أعادتهم إلى حالة الخوف التي كانوا يخشَوْنَها، في إيحاء بما كان عليه حال الناس قبل الدعوة والدولة. في المقطع التالي من الرسالة، يبدي الشيخ استغرابه من تردّد أهل الوشم، وكيف أنّهم كانوا لا يذعنون لعنفوان أمراء ثرمدا في «الجاهلية»، ثمّ بعدما جاءتهم الدعوة، واتضح لهم الدين الصحيح، وتسرّب الضعف إلى أمرائهم، انقلب موقف أهل الوشم وصاروا أكثر إذعاناً لهؤلاء الأمراء. يقول الشيخ، مخاطباً أهل الوشم «وأنتم المعروف منكم أنّكم ما تدينون للعناقر (أمراء ثرمداء) وهم على عنفوان القوة في الجاهلية (أي ما قبل الدعوة)، فيوم رزقكم الله دين الإسلام الصرف، وكنتم على بصيرة في دينكم، وضعف من عدوكم أذعنتوا [أذعنتم] له...». ثمّ يضيف، مبدياً تعجبه من موقفهم، بقوله: «ياالله العجب، تحاربون إبراهيم بن سليمان (أمير ثرمداء) فيما مضى عند كلمة تكلم بها على جاركم، أو حمار يأخذه ما يسوى عشر محمديات، وتنفذون على هذا مالكم ورجالكم،... فيوم رزقكم الله دين الأنبياء الذي هو ثمن الجنة والنجاة من النار إلى [إلا] أنّكم تضعفون عن التصلّب... صار[ت] كلمة أو حمار أنفق عندكم وأعز من دين الإسلام... نعوذ بالله من الخذلان،...». بعد ذلك يستحثّهم على التصدّي لأمير ثرمداء ومحاربته. ويبرّر ذلك بأنّه صار عدواً لهم، كما إنه عدو للدعوة. وهذه لغة سياسية يتداخل معها نفس حربي، وهي بذلك تطوّر لافت في خطاب الدرعية، يتناسب مع تطوّر الصراع من جدل ديني على صفحات الرسائل إلى صراع عسكري على الأرض. ولذلك؛ يقول، بعد الجملة السابقة مباشرة: «فتوكّلوا على الله وشمّروا عن ساق الجد في دينكم، وحاربوا عدوكم، وتمسّكوا بدين نبيكم، وملة أبيكم إبراهيم...»[(204)]. وإذا كان الشيخ وصف إبراهيم بن سليمان العنقري بالعدو؛ فلأنّ ثرمداء، تحت قيادته، كانت من بين أكثر المدن عداوةً للدعوة، ومن أشدّها مقاومةً للانضمام إلى الدولة.

في رسالة أخرى، يقول الشيخ عن نفسه: «أنا صاحب منصب (ديني) في قريتي مسموع الكلمة، فأنكر هذه (الدعوة) بعض الرؤساء...»[(205)]. والمقصود بالرؤساء هنا هم أمراء المدن. وفي رسالة ثالثة إلى الشيخ أحمد بن إبراهيم، أحد علماء نجد المعارضين للدعوة، يعتب ابن عبد الوهاب عليه أنه ربط قبوله للدعوة بموقف من أسماه إبراهيم، ويقصد مرة أخرى، أمير ثرمداء. يقول «وأما قولك أبغي أشاور إبراهيم فلا ودي تصير ثالثاً لابن عباد وابن عيد (معارضين آخرين). أما ابن عباد فيقول أي شيء أفعل بالعناقر، وإلا فالحق واضح، ونصحتهم وبينت لهم. وابن عيد أنت خابره حاول إبراهيم في الدخول في الدين، وتعذر من الناس إن إبراهيم ممتنع. يا سبحان الله. إذا كان أهل الوشم، وأهل سدير، وغيرهم يقطعون أن كل مطوع في قرية لو ينقاد شيخها (أميرها)، ما منهم أحد يتوقف. كيف يكون قدر الدين عندكم؟ كيف قدر رضا الله والجنة؟»[(206)]. ما يقوله الشيخ في هذه الرسالة أن معارضة

بعض العلماء والمطاوعة للدعوة ليس أكثر من مسايرة ومجاراة لمعارضة أمراء المدن التي يقطنونها، وبالتالي، ليست معارضة مبنيّة على قناعة دينية راسخة. ومن ثَمّ فإنّ هذه الرسالة وغيرها، تكشف أنّ الشيخ يعتبر معارضة أمراء المدن للدعوة كانت من أهمّ العوامل التي كانت تمنع بعضهم، بمن فيهم العلماء، من قبول الدعوة، والانضمام إلى الدولة.

هناك رسالة أخرى للشيخ، سطر فيها ما يمكن أن يعتبر رأياً صريحاً وصادماً عن الحالة الدينية لمجتمع الحواضر، قبل ظهور الحركة. وهي الرسالة التي بعثها إلى أهل الرياض ومنفوحة، وكان حينها لا يزال مقيماً في العيينة، أي قبل أن ينتقل إلى الدرعية. يقول الشيخ مخاطباً من يصل إليه الكتاب «وأنا أخبركم عن نفسي، والله الذي لا إله إلا هو لقد طلبت العلم، واعتقد من عرفني أن لي معرفة. وأنا ذلك الوقت، لا أعرف معنى لا إله إلا الله. ولا أعرف دين الإسلام قبل هذا الخير الذي منّ الله به. وكذلك مشايخي ما منهم رجل عرف ذلك. فمن زعم من علماء العارض أنّه عرف معنى لا إله إلا الله، أو عرف معنى الإسلام، قبل هذا الوقت، أو زعم عن مشايخه أنّ أحداً عرف ذلك، فقد كذب وافترى، ولبس على الناس، ومدح نفسه بما ليس فيه»[(207)]. بعبارة أخرى، مقتضى قول الشيخ، في هذه الرسالة، أنّ علماء نجد، قَبْلَه، لم يعرفوا المعنى الحقيقي للركن الأول من أركان الإسلام. وأنه، أي الشيخ، كان أول من اهتدى إلى هذا المعنى. وهو يشير بذلك، إلى تفسيره لمعنى لا إله إلا الله، حصرياً بتوحيد الألوهية، وأنّ توحيد الربوبية ليس كافياً لدخول الإسلام. وقد كان، من الطبيعي، أن أثارت مقالة الشيخ هذه، احتجاج العلماء المعارضين وسخطهم. وكان، قاضي الرياض، الشيخ سليمان بن سحيم، من أشهر من التقط مقالة الشيخ واستخدمها للتشنيع عليه لدى العلماء، خاصة منهم، من هو خارج نجد. ففي رسالة بعثها إلى البصرة والأحساء، يذكر ابن سحيم أنّ من بدع ابن عبد الوهاب: «أنّه بعث إلى بلداننا كتاباً مع بعض دعاته، بخطّ يده وحلف فيه بالله أنّ علمه هذا لم يعرفه مشايخه الذين ينتسب إلى أخذ العلم منهم في زعمه، وإلا فليس له مشايخ، ولا عرفه أبوه، ولا أهل قطره: فمن أين علمه، وعن من أخذه [؟] هل أوحي إليه [؟]، أو رآه مناماً [؟] أو علمه به الشيطان [؟]. وحلفه هذا أشرف عليه جميع أهل العارض»[(208)]. كان من الطبيعي، أن تثير مقالة الشيخ مثل هذا الرد، وقد أعادت الجدل الديني من جديد بين الرؤيتين المختلفتين لمعنى التوحيد ومعنى الشرك، لكن هذا الجدل لا يعنينا كثيراً. ولا شك في أنّ رأي الشيخ في هذه المقالة، حول متى عرف المعنى الصحيح للتوحيد في نجد، قبل الوهابية أم بعدها هو رأي لا تنقصه الجرأة. لكن الأهم من ذلك، بالنسبة إلينا أن رأي الشيخ هذا، هو جزء يتكامل مع حزمة مواقف أخرى، عبّر عنها الشيخ في رسائل مختلفة. وبالتالي، ما يهمّنا هو الصورة الأشمل لرؤية الشيخ والدلالة السياسية لهذه الرؤية. فعندما تضع هذه المقالة، ورأي ابن عبد الوهاب فيها عن الحالة الدينية، وبالتبعية عن الحالة الثقافية، لمجتمع الحواضر، إلى جانب ما قاله في رسائل أخرى عن المعارضة، وعن أمراء المدن المعارضين أيضاً، كما رأينا، يتبين لنا الموقف السلبي المتكامل للشيخ من مجتمع الحواضر. وبالتالي، فإنّ طرح فكرة الدولة ينمّ عن إدراك بأنّ الحالة السياسية، كما الحالة الدينية حسبما رآها الشيخ، لمدن نجد المستقلة، تمثّل العقبة الرئيسة الأولى أمام الدعوة، وأنّ فكرة الدولة هي المخرج من مأزق هذه الحالة. فما قاله الشيخ في رسائله عن أمراء المدن، وخاصة رسالته إلى أهل الوشم، وقبله رسالة الزلفي، وتأكيده، في رسالته الأخيرة، أنّ نجداً لم تعرف معنى «لا إله إلا الله» قبل حركته، وقبل ذلك، ما قاله لأمير العيينة، ثمّ أمير الدرعيّة، بحسب ابن بشر، وبعده انفجار الصراع العسكري وبدء عملية التوحيد السياسي لإقامة الدولة، كل ذلك يبرهن قناعة الشيخ بأنّ ظاهرة المدن المستقلّة لا ينبغي لها أن تستمر أكثر مما استمرت، وأن الدعوة لا يمكن أن تحقّق النجاح في ظلّ هذه الظاهرة. يبدو أنّ الشيخ كان مدركاً أنّ المظاهر المدمّرة كلها التي كان يعانيها المجتمع هي إفراز لتلك الظاهرة. فالحروب المتّصلة بين المدن والصراعات وعمليّات القتل بين العائلات الحاكمة للمدن والمجاعات والكوارث الطبيعية، تعبّر عن ضعف إمارات المدن وعجزها، وعن هشاشة الحالة السياسية التي تمثّلها. كانت هذه الحالة، بما تميّزت به من صراعات لا تتوقّف، وعدم استقرار سياسي لا حدود له، لا يمكن أن تكون عاملاً مساعداً لنجاح الدعوة، بل عقبة رئيسة أمامها. وهذا ما أشار إليه الشيخ في أكثر من رسالة.

في زمن الشيخ، كان العمر الزمني للمدن المستقلّة يحسب بالقرون. ومع ذلك، لم يتغيّر فيها شيء، كانت الأوضاع تزداد تدهوراً، كما

سنرى في الفصول اللاحقة. وبالتالي، يمكن القول إنّ طرح فكرة الدولة، بحدّ ذاتها، من قبل الشيخ يشير إلى أنّ طبيعة الدعوة الدينية التي ينادي بها وحظّها في النجاح، يتطلّب بالضرورة تغيير الواقع السياسي للحاضرة النجدية. ولهذا، علاقة بحجم السلطة السياسية التي تحتاجها الدعوة، من أجل أن يكون النجاح في متناولها. ولعلّه، من الواضح، أنّه لم يكن في وسع أي من مدن الحاضرة النجدية، بحجمها الصغير، وإمكانيّاتها المحدودة، أن تتحمّل بمفردها مهمّة تطبيق مبادئ الدعوة على نطاق واسع ونشرها. كما إنه لا يمكن أن يكون أي من هذه المدن، بمفردها، هي مجال تطبيق مبادئ الدعوة. فهذا يتناقض، رأساً، مع عالمية رسالة الإسلام وشموليتها، فضلاً عن أنّه يضيف الدين كأساس جديد إلى جانب الأساس العائلي والسياسي؛ ليضفي شرعية على فرقة وانقسامات مجتمع الحاضرة النجدية. وهو ما يتناقض، أيضاً، مع وحدة الجماعة التي تنطلق منها الدعوة. كما لا يمكن أن يكون تطبيق الدعوة في المدن كلها، على أن تحتفظ كل مدينة باستقلالها السياسي، وأن يكون التطبيق، بشكل فردي، في كل حاضرة من الحواضر، وأن تكون كل واحدة منها في تطبيقاتها لمبادئ الدعوة بمعزل عن الأخرى. فهذا أمر مستحيل، في الأحوال كلها، وغير قابل للتطبيق؛ لأنه يفصل الاجتماعي عن الديني، ويجعل الأخير بمعزل عن السياسي.

في مثل ظروف المجتمع النجدي، في زمن الشيخ يبرز سؤال مشروع: كيف نبعت فكرة الدولة في ذهن الشيخ، وجاءت لتفرض نفسها هكذا كخيار على الأحداث؟ لا تمكن الإجابة عن مثل هذا السؤال، إذا نظرنا إلى الوهابية على أنّها مجرد حركة إصلاح ديني، جاءت لاجتثاث الشرك وإعادة المجتمع إلى جادة الإسلام الصحيح، كما كان عليه في صدر الإسلام. ولا شك في أن هذا كان طموح ابن عبد الوهاب، لكنه طموح ليس معزولاً، بل جزء صغير من مشهد اجتماعي وتاريخي أوسع. لماذا ظهرت الوهابية في مجتمع الحاضرة النجدية، وتحديداً، في القرن 12هـ/18م؟ ما معنى ذلك؟ هل كانت مبتورة عن تاريخ هذا المجتمع؟ هل كان في مجتمع الحاضرة، آنذاك، حقاً، ظاهرة شرك بالحجم الذي يقال عنها، ويتناسب مع حجم الحركة وأهميتها؟ قبل الإجابة عن السؤال الذي يتصدّر هذا المقطع لا بدّ من الإجابة على هذه الأسئلة. ولذلك؛ لا تمكن الإجابة على ذلك السؤال إلا إذا نظرنا إلى الوهابية على أنها جزء من تاريخ طويل لعملية تشكّل الدولة، في وسط الجزيرة العربية. وبما أنّ الحركة ظهرت في منتصف القرن 12هـ/18م، أي بعد ما لا يقل عن أربعة قرون من نشأة حواضر المدن المستقلّة، فإنّ الوهابية كانت، أولاً ، إفرازاً اجتماعياً وتاريخياً، وأنّها بذلك، وهذا ثانياً ، تمثّل مرحلة متقدّمة في عملية التشكّل تلك. وسوف نرى في الفصول الآتية، كيف أن عمليات هجرات القبائل واستقرارها هي التي أدّت إلى نشأة ظاهرة المدن المستقلّة وأنّ نشأة هذه المدن هي التي أدت إلى ظهور الوهابية. وأنّ ظهور الأخيرة هو الذي أدّى إلى قيام الدولة. ما عدا ذلك كله، هو تفاصيل يصبّ بعضها في هذا المسار التاريخي، وبعضها الآخر قد يشكّل عائقاً أمام هذا المسار أو مثبّطاً له. وفي هذا السياق، ليس من السهل استبعاد دور انتشار المذهب الحنبلي في الحواضر النجدية، ولا دور شخصية الشيخ الذي عرف بالطموح والحزم وحدّة المزاج والمثابرة على السجال، وليس من السهل استبعاد ذلك وغيره في بروز فكرة الدولة.

في السياق نفسه، لا يمكن أيضاً، استبعاد عامل آخر له علاقة بدور الشيخ وشخصيته. وهو فرضيّة أنّ رحلات الشيخ إلى الحجاز والأحساء والعراق أسهمت في تبلور وعيه بحاجة دعوته إلى الدولة، وبالتالي حاجة المجتمع لكليهما معاً. كانت تلك المناطق جزءاً من الدولة العثمانية في ذلك الزمن. وليس من المبالغة في شيء، افتراض أنّ الشيخ قد لاحظ، في أثناء إقامته في كل واحدة من هذه الأقاليم سلطة الدولة وحضورها، وما تمتلكه من إمكانيات وأثر ذلك في حياة الناس. كما لا بد من أنّه قارن ذلك بالحالة السياسية والاجتماعية للمنطقة التي ينتمي إليها، ففي الحجاز والأحساء والعراق كانت هناك دولة أو حضور لدولة، لها سلطتها وهيبتها. وهنا، في نجد، دويلات أو إمارات ضعيفة ومتناثرة. إلى ماذا يعود الفرق بين الحالتين؟ أليس إلى الدولة، غياباً وحضوراً؟ هل يحتاج الأمر إلى سؤال بالنسبة إلى رجل مثل الشيخ كان يقرأ ويختلط بالعلماء ويسافر إلى مناطق كثيرة ويجادل، وفوق ذلك، مدفوعاً بهاجس فعلِ شيء للواقع الذي ينتمي إليه؟

دور الشيخ في بناء الدولة

نأتي الآن، إلى الأمر الثالث الذي يعكس الحس السياسي لمؤسس الوهابية، وهو دوره في بناء الدولة بعد أن انتقل إلى الدرعيّة. سوف ننطلق في مقاربة هذا الموضوع من حقيقة ليست قابلة للمفاصلة، وهي أنّ مشاركة رجل دين مثل الشيخ ابن عبد الوهاب وانخراطه، في مثل هذا المشروع، وتولّيه أدواراً قيادية فيه، لبرهان بحدّ ذاته وبرهان عملي ومباشر على غريزته السياسية وعلى أنّ فكرة الدولة الجامعة كانت من بين أقوى الدوافع المحرّكة وراء مشروعه الإصلاحي. السؤال في هذه الحالة هو: هل شارك الشيخ فعلاً في عملية تأسيس الدولة؟ وإذا كان قد شارك، فما هو حجم هذه المشاركة؟ أم أنّ دوره كان لا يتجاوز حدود النشاط الديني والدعوي؟ والجواب، هو نعم واضحة، وفقاً لما جاء في المادة التاريخية للمصدرين الأولين عن الحركة والدولة معاً كما سنرى في السطور الآتية. لقد شارك، سياسياً، وكان له في ذلك، أحياناً ، سبق المبادرة، و أحياناً أخرى ، دور التوجيه، وفي الأحوال كلها كان له مركز الشريك السياسي الثاني في الدولة. وقد عبّرت مشاركته السياسية عن نفسها بأشكال عديدة: من خلال انحيازه لمواقف وخيارات سياسية أو مشاركته في اتخاذ قرارات سياسية وعسكرية أو من خلال نشاطاته الدعوية التي تصب في الاتجاه السياسي نفسه. ولعلّه من البدهي أنّ البداية الأولى لمشاركة الشيخ، كانت اتفاقه المعروف مع أمير الدرعية، محمد بن سعود، وكونه الطرف الثاني في هذا الاتفاق الذي تحوّل المشروع، على أساسه، إلى عملية سياسية انتهت بقيام الدولة.

والحقيقة أنّ مشاركة ابن عبد الوهاب في عملية بناء الدولة، تستكمل ما بدأه في الأمرين السابقين، وهما طرح فكرة الدولة والبحث عن سند سياسي للدعوة. في هذين الأمرين كان الشيخ يعدّ العدّة، ويمهّد الأرضية لانطلاق الدعوة. وهو في ذلك، كان ينطلق من الواقع الاجتماعي والسياسي وضرورة الانسجام مع مقتضياته ومن الاعتراف بحاجة الدعوة إلى دعم قوّة سياسيّة، وفي الوقت نفسه، يعبّر عن التزام بضرورة اجتناب الجمع بين القيادتين الدينية والسياسية. أما وقد وصل إلى مرحلة المشاركة في بناء الدولة، فهذا يعني أنّه نجح في ما كان يعدّ له حتى تلك اللحظة، ودخل بعده الطور العملي من مهمّته، أو لنقل، بشكل أكثر دقة، دخل طور الجمع بين الجانبين العملي والنظري لهذه المهمة، وذلك؛ لأنّ نشاطه الدعوي والتعليمي والكتابي لم يتوقّف في أثناء ذلك.

هناك ملمح آخر للمشاركة العملية، وربما أكثر أهمية من ذلك، وهو أنها تبرهن ليس فقط الحسّ السياسي لدى الشيخ، بل تفصح عن أنّ لشخصيته جانباً سياسياً، لا يقلّ نشاطاً وحيوية عن نشاطه الديني والدعوي. لم يكن الشيخ رجل دين فحسب، كان، أيضاً، رجل سياسة يدرك حساسية الحسابات والخيارات السياسية وأهميتها. كان يؤمن بأهمية الدين للسياسة، وأهمية وخطورة السياسية بالنسبة إلى الدين. ربما إنّ هذا الجانب من شخصية الشيخ، يخفي طموحاً عرف صاحبه أن يكيّفه مع واقع اجتماعي لا يسمح له بظروفه ومعطياته بأكثر ممّا سمح. فالشيخ الذي لم يعرف إلاّ حلقات الدروس الدينية، وقراءة مصنّفات علماء الدين في عصره، وحفظ النصوص وأولها القرآن الكريم، والدخول في مجادلات عَقَدية عبر رسائل لا تنتهي، صار، بعد اتفاق الدرعية، طرفاً سياسياً يشارك في تقرير أمور سياسية وعسكرية ومالية تتعلق بإقامة أول دولة في وسط الجزيرة العربية، سوف تتوسّع بعد ذلك لتشمل أغلب أنحاء الجزيرة. وهذه صورة، لم يعتد عليها مجتمع الحاضرة. لكن، كما سبقت الإشارة، وحتى لا تصطدم هذه الصورة مع ما اعتاد عليه الناس، لم يغادر الشيخ، في دوره السياسي الجديد، مجاله الديني أو نشاطه الدعوي أو التعليمي.

بل على العكس، بقي الشيخ يجمع بين الدورين الديني والسياسي حتى عام 1187هـ/1773م، وهي السنة التي انهارت فيها مقاومة الرياض، وانضمّت إلى الدولة، بشكل نهائي. عندها كان قد مرّ على اتفاق الدرعية، أكثر من ثلاثين سنة، وكان الشيخ قد أكمل العام الـ 72 من عمره. ويبدو، عندها، أنه نظر إلى انضمام الرياض بحجمها، وبعد ثلاثين سنة من المقاومة، بأنه يمثّل حدثاً مفصلياً. فالدولة قامت بالفعل، ونجحت في تأمين قاعدتها المباشرة في نجد، وتراجعت المعارضة وضعفت كثيراً، وأنه هو دخل في سنّ الشيخوخة.

وبالتالي، لم يعد يملك الكثير لتقديمه للدولة، ولم تعد الأخيرة، بدورها، في حاجة كبيرة إلى دور مباشر منه. يقول ابن بشر أنه بعد انضمام الرياض «جعل الشيخ الأمر بيد عبد العزيز (بن محمد بن سعود)، وفوّض أمور المسلمين وبيت المال إليه، وانسلخ منها بالكلية، ولزم العبادة، وتعليم العلم. ولكن ما يقطع عبد العزيز أمراً دونه، ولا ينفذه إلا بإذنه»[(209)]. يحمل كلام ابن بشر هذا معانيَ ودلالات واضحة، وذات أهمية كبيرة حول طبيعة الدور السياسي وحجمه الذي كان يتولاّه الشيخ، لكنه لم يحظ باهتمام المؤرّخين من قبل. فما يقوله ابن بشر إنه، قبل سقوط الرياض، كانت «أمور المسلمين» في يد الشيخ، وكذلك كان بيت المال. وتعبير «أمور المسلمين» تعبير شامل يتسع لأشياء ومسؤوليات كثيرة، وعندما تضيف إليه بيت المال، وهو عصب الدولة، فهذا يعني أنّ مختلف سلطات الدولة، بما فيها سلطة القرار، كانت تعود إلى الشيخ، وليس إلى أي شخص آخر، بما في ذلك، إمام الدولة عبد العزيز بن محمد وقبله محمد بن سعود. من الواضح، بحسب المصادر أنه كان للشيخ دور بارز في بناء الدولة، وفي عملية اتخاذ القرار فيها. لكن ما يقوله ابن بشر، هنا، هو أنّ دور الشيخ امتدّ ليشمل إدارة الدولة واتخاذ القرار فيها، كان ذلك حتى سقوط الرياض. وهذا، تحديداً، ما تقوله، بشكل واضح ومباشر، جملة ابن بشر بأنّ الشيخ جعل «الأمر بيد عبد العزيز، وفوّض أمور المسلمين وبيت المال إليه». والإنسان لا يفوّض أمراً إلا وهو يملك شأنه، ويملك سلطة تفويضه لغيره. ولذلك؛ فإنّ مؤدّى كلام ابن بشر أنه، قبل سقوط الرياض، كانت شؤون الدولة في يد الشيخ. لكن، يجب أن نتذكّر، هنا، ما قلناه من قبل، وهو أنّ الشيخ في مسيرته، منذ بداية الحركة وحتى قيام الدولة، لم يغادر مجاله الديني. وبالتالي، لا يعني تولّي الشيخ سلطات الدولة، وبأي شكل من الأشكال، أنّ ابن عبد الوهاب ترك دوره الديني ليستولي على هذه السلطات وهذا لم يحصل. ما حصل على الأرجح أنّ سلطات الدولة وجدت طريقها، طوعاً واختياراً، إلى يد الشيخ تسليماً بمكانته الدينية وتقديراً لها وقبل ذلك تقديراً لدوره في إطلاق الحركة، وفي المبادرة بطرح خيار الدولة، وإلى جانب ذلك؛ لقدرته على حشد الدعم للحركة والدولة معاً.

قد يبدو أن في هذه الوضعية السياسية شيئاً غير معتاد أو غير طبيعي. والواقع أن الأمر على العكس من ذلك؛ فالدولة التي تنشأ بالتحالف مع حركة دينية، وتكون هذه الحركة هي أصل منشأ فكرة هذه الدولة، عادةً، تصبح قيادة الحركة فيها بمثابة مؤسسة بذاتها، تكون مع بداية الدولة في ذروة قوتها وسلطتها، نظراً إلى دورها في تأسيس الدولة وتأسيس شرعيتها والمصدر الأهم لدعمها وحمايتها. بعد ذلك، تبدأ المؤسسة الدينية تفقد قوتها ونفوذها، تدريجياً، لمصلحة فكرة الدولة ومؤسساتها السياسية، من دون أن يعني ذلك التخلي عن المرجعية الدينية. ويرجع ذلك، في الأساس، إلى أنّ الدولة ليست في الأصل دولة دينية، والمجال الديني فيها يتميّز عن مجالها السياسي؛ الأمر الذي يفعّل السيرورة السياسية للدولة باستعادة طبيعتها وجوهرها، وهي أنّها مصدر سلطة القرار السياسي ومصدر مشروعية هذا القرار. وهو ما يمنح للدولة مساحة واسعة ومرونة كبيرة في النمو؛ لينتهي الأمر بأن تتبادل المؤسسات السياسية للدولة المواقع مع المؤسسة الدينية، بل تصبح الأخيرة مستتبعة للدولة وليس العكس. ومن المعروف بأنّ السلطة السياسية للقيادات الوهابية، بعد الشيخ كانت على مرّ الزمن تتناقص، بشكل متّصل.

بالعودة إلى موقع الشيخ، هناك مبرر آخر؛ لترك سلطة الدولة في يده، يسند مبرّر القدرات والمبادرات، مبرر شرحنا معطياته في الصفحات السابقة، وهو وجود ثقة يبدو أنّها كانت كبيرة لدى محمد بن سعود وأبنائه في نوايا الشيخ وأهدافه. وهي ثقة برهن الزمن على صحتها، وأنها كانت في مكانها؛ فبعد مضي أكثر من قرنين من الزمن على تلك المرحلة، ليس من الصعب الآن إدراك بأن ابن عبد الوهاب لم يكن يطمح إلى الاحتفاظ بمركز القيادة السياسية في الدولة، وأنه لم يدّعِ يوماً بأنّ له حقاً في هذه القيادة.

هناك معلومة أخرى مهمة، تعزّز ما قاله ابن بشر عن حجم الدور الذي كان يضطلع به ابن عبد الوهاب، وحجم السلطة التي كان يتمتّع بها في الدولة. ولهذه المعلومة، مرة أخرى، علاقة بسقوط الرياض. وهي معلومة لم ترِد إلا في رسالة لحفيده، الشيخ عبد الله بن عبد اللطيف بن عبد الرحمن. وهي رسالة طويلة من خمس عشرة صفحة، موجّهة إلى مجموعة من العلماء. يقول في أحد مقاطعها بالنص

«لما أراد عبد العزيز [بن محمد بن سعود، إمام الدولة السعودية الأولى] أن يجعل أخاه عبد الله أميراَ في الرياض بعد فتحها، أنكر (الشيخ) ذلك وأعظمه، وقال هذا قدح وغيبة لإمام المسلمين وعضده ونصيره؛ لأنه رأى ذلك وسيلة إلى الفرقة، مع أن عبد الله ما يظنّ به إلا خيراً،...»[(210)]. في هذه الجملة القصيرة من الغموض ما يساوي قدر أهميتها، وقدر ما فيها من الوضوح. فهي من ناحية ، جملة يتيمة عن موضوع، له من الأهمية التاريخية الشيء الكثير. وهي جملة واضحة في شيء واحد وهو اعتراض محمد بن عبد الوهاب على اختيار إمام الدولة عبد العزيز بن محمد أخيه عبد الله بن محمد بن سعود؛ ليكون أميراً للرياض، بعد سقوط هذه المدينة وانضمامها إلى الدولة. وما عدا ذلك، يشوب كلام الشيخ عبد الله كثيراً من الغموض وعدم الدقة. لم يفصّل الشيخ عبد الله أسباب اعتراض جده، الشيخ محمد، على اختيار عبد الله بن محمد أميراً على الرياض، إلا ما ذكر أنّه (أي الشيخ محمد) رأى في قرار التعيين «قدحاً وغيبة لإمام المسلمين»، وأنه «وسيلة إلى الفرقة». وهذان سببان، الأول ؛ غامض في معناه وإشارته، و الثاني ؛ واضح في معناه، لكنه غامض في أسبابه.

بالنسبة إلى السبب الأول، يبرز مباشرة هذا السؤال: إلى من كان يشير الشيخ بـ «إمام المسلمين»؟ هل كان يقصد بذلك عبد العزيز بن محمد؟ يصعب أن يكون هو المقصود والمخاطَب في الوقت نفسه. وإذا كان هو المقصود، فكيف يمكن أن يقدح عبد العزيز نفسه ويغتابها باختياره أخيه لتولي إمارة الرياض؟ ثمّ هل يفهم من اعتراض الشيخ أنّه كان هناك اتفاق أو تفاهم بين الشيخ وعبد العزيز، وأنّ الأخير نقض هذا التفاهم باختياره لأخيه؟

هناك سؤال آخر: هل كان الشيخ يشير بـ «إمام المسلمين» إلى نفسه؟ وما يفرض هذا السؤال، هو أن كلمتَي «عضده ونصيره» جاءتا، مباشرة، بعد تعبير «إمام المسلمين» والضمير فيهما لا يمكن أن يعود إلى المخاطب عبد العزيز، ثمّ إنّ الأخير تراجع عن قراره، كما يبدو، بعد اعتراض الشيخ؛ لأنّ عبد الله بن محمد لم يتولَّ إمارة الرياض، الأمر الذي يعني أنّ الشيخ، كان يقصد أنه هو من يتبوّأ منصب أو مكانة إمام المسلمين. ومصدر الإبهام المحيط بتعبير «إمام المسلمين» في رسالة الشيخ عبد الله، هو قابلية «كلمة الإمام» أن تكون لقيادة دينية أو سياسية أو لكليهما معاً، ثم إنّ الشيخ عبد الله بن عبد اللطيف، وضع هذه الكلمة، في سياق ملتبس من دون أن يضيف تفاصيل تزيل هذا الإبهام. المصدر الآخر للإبهام أنّ كلمة «الإمام» كانت نادراً ما تستخدم من قبل ابن غنام وابن بشر؛ فغالباً ما يرد اسم عبد العزيز، كما اسم والده محمد بن سعود، وابنه سعود الذي خلفه في رئاسة الدولة، خالياً من أيّ لقب. وإذا أطلق أحد هذين المؤرِّخَيْن لقب الإمام، فعادةً، يكون على عبد العزيز بن محمد، بل إنّ ابن بشر أسماه ولمرة واحدة، بـ «إمام المسلمين»[(211)]. أما بالنسبة إلى محمد بن عبد الوهاب، فلا يسبق اسمه عادة إلا كلمة «الشيخ». أخيراً، هل كان عبد الله بن عبد اللطيف دقيقاً، عندما استعاد من ذاكرته ما بدا له أنّه كلام جدّه الشيخ محمد حول مسألة الإمامة هذه؟

وأياً كان المقصود بكلمة «الإمام»، فلنعد إلى الشيء الواضح، في جملة الشيخ عبد الله، وهو اعتراض الشيخ محمد. ربما إنه، استند في اعتراضه على ترتيبات وتقاليد تمّ التواضع عليها وترسّخت مع الزمن في ما يخص قرارات، بحجم تعيين أمير للرياض. وأنّه جرت العادة، على أساس من هذه التقاليد، ألاّ تؤخذ مثل هذه القرارات قبل التشاور مع الشيخ. وإذا صحّ هذا، فإنّ عبد العزيز بن محمد لم يلتزم بمقتضى هذه التقاليد، وانفرد بقرار تعيين أخيه أميراً للرياض، في حين كان ينبغي له أن يتشاور في ذلك مع الشيخ أولاً. وهذا ما يُفهم، مباشرة، من احتجاج الشيخ كما ساقه حفيده بالقول إن في هذا «قدح وغيبة لإمام المسلمين وعضده ونصيره». وكما أشرت أعلاه، فإنّه، في السنة، التي سقطت فيها الرياض كان عمر الدولة قد اقترب من ثلاثين سنة، وهي فترة كافية لتشكّل تقليد سياسي مثل هذا. ومن حيث إن عبد العزيز بن محمد هو الذي قاد القوة العسكرية التي سقطت على يديها المدينة، يبدو أنه اختار أخاه قبل العودة إلى الدرعية والتشاور مع الشيخ.

هناك شيء آخر يكتنفه الغموض، في ما ذكره عبد الله بن عبد اللطيف، بقوله إنّ الشيخ «رأى ذلك (تعيين عبد الله) وسيلة إلى الفرقة». لماذا؟ وما الذي في تعيين عبد الله بن محمد أميراً للرياض يمكن أن يؤدّي إلى الفرقة، وهو أخو إمام الدولة وهذا الإمام هو الذي اختاره لذلك؟ من الواضح، أنّ هناك معلومات مفقودة تتعلّق بالموضوع، ولا يمكن فكّ هذا الغموض، من دون معرفة هذه المعلومات. لكن أياً كانت الحقيقة، يبقى الأمر الواضح، وهو اعتراض الشيخ على تعيين عبد الله، ما يعكس حجم دور الشيخ في العملية السياسية داخل الدولة، وأهميته فيها. وما أشار إليه الشيخ عبد الله، في هذا الموضوع الحساس، في رسالته، جزء لا يتجزّأ من نمط الكتابة المحلية عن تلك المرحلة، من قبل من عاشوها أو كانوا قريبين منها. واتساقاً مع ذلك، كثيراً ما تذكر المصادر بعض المعلومات المهمة عن مشاركة الشيخ في بناء الدولة، بطريقة تؤكّد الجانب الإيجابي لها. لكنها لا تقدّم الشيء الكثير عن ذلك، ولا تعلّق على هذا الدور المستجدّ للشيخ. ربما إنها اعتبرت الأمر اعتيادياً، أو، وهذا هو الأرجح، أنّ هذه كانت طريقة هذه المصادر في تفادي تسليط الضوء كثيراً على هذا الدور السياسي للشيخ.

بعد أن استقرّ الشيخ في الدرعيّة، يورد ابن بشر ملاحظتين عن أول نشاط سياسي له. الملاحظة الأولى أنّه «كاتب أهل البلدان بذلك (أي بالدعوة)، رؤساءهم وقضاتهم. فمنهم من قبل واتّبع الحقّ، ومنهم من اتخذه سخرياً، واستهزأوا به ونسبوه إلى الجهل». وبعدما تبيّن أن أسلوب المكاتبة لم يؤدّ إلا إلى عكس ما كان متوقّعاً منه، يقول ابن بشر إنّه «أمر بالجهاد لمن عادى أهل التوحيد، وسبّه وسبّ أهله»[(212)]. قد تبدو مكاتبة الشيخ لرؤساء البلدان وقضاتها، بهدف حثّهم على قبول الدعوة أمراً متوقّعاً من رجل دين يدعو إلى تصحيح العقيدة. لكن مكاتبة الشيخ، من موقعه الجديد في الدرعية، لا بد من أنّها تضمّنت، بالضرورة، ما هو أكثر من قبول الدعوة فحسب، إلى القبول بالانضمام إلى المشروع الذي ينطلق من هذه الدعوة، ويجعل من الدرعية مركز انطلاقه. يجب أن نتذكر أنّ قبول دعوة الشيخ، بعد انتقاله إلى الدرعية، صار صنواً لقبول الانضمام إلى الدولة الجديدة، ورفض الانضمام إلى الدولة يعني رفضاً للدعوة. ويبدو أنّ من كاتبهم الشيخ فهموا الموضوع على هذا النحو، وخاصة منهم رؤساء أو أمراء المدن الذين جاءتهم كتب الشيخ، ولذلك رفضوا الدعوة. وبهذا المعنى فإنّ مكاتبة الشيخ، لم تكن عملاً دعوياً صرفاً، بل كانت خطوة سياسية؛ لتوسيع قاعدة الأتباع والحلفاء، وكسب التأييد لإقامة الدولة. وبالتالي، فمكاتبة الشيخ كانت ربما أول مساهمة سياسية مباشرة من قِبَلِه في مشروع الدولة. ثمّ تأتي الملاحظة الثانية لتؤكّد هذا المعنى، بل ما هو أكثر من ذلك، فبعد أن فشلت محاولته الأولى في استمالة رؤساء البلدان وقضاتها، انتقل الشيخ للخطوة الثانية، وهي الأمر بالجهاد. وهذا أمر لافت حقاً. فأن يكاتب الشيخ الآخرين بهدف استمالتهم لقبول الدعوة والانضمام إلى الدولة، أمر لا يخرج عن سياق الأمور الطبيعية والمتوقّعة، في حالة داعية إصلاح ديني، لكن أن يصدر عنه «الأمر بالجهاد»، فهذا يدخل ضمن حدود القرار السيادي الذي يعود في الأساس، بحسب المدرسة التي ينتمي إليها الشيخ، إلى ولي الأمر. لم يقدّم ابن بشر تفاصيل عن الكيفية التي تمّت بها هذه الخطوة. لكن، ليس من المحتمل، أنّ الشيخ أقدم عليها، بشكل فردي، ومن دون التشاور مع محمد بن سعود. ربما إن المعنى المعتمَد، في بداية الدولة، لمفهوم «أولي الأمر»، في الآية 59 من سورة النساء: { يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ }، هو أنها تشمل العلماء والأمراء معاً. إلى جانب ذلك، كانت الدولة في طور التأسيس، وكان الشيخ المرجع الديني الأعلى لها. وبالتالي، فمن الطبيعي أن يكون رأيه هو الراجح في موضوع مثل الجهاد، يتداخل فيه الشأن الديني مع الشأن السياسي، أياً تكن الطريقة التي اتخذت بها تلك الخطوة الكبيرة، فإنها تدل مرة أخرى على أن موقع الشيخ في الدولة لم يكن محصوراً في الشؤون الدينية فحسب.

والحقيقة أنّ مسار الأحداث، بعد اتفاق الدرعية يصبّ في هذا الاتجاه تماماً. ففي العام 1163هـ/1749م، قتل أمير العيينة، عثمان بن معمر، على يد مجموعة من أتباع الدعوة في تلك البلدة، على خلفية الاشتباه بأنه كان يتآمر ضدّ الدعوة. بعد يومين من مقتل ابن معمر، اتّجه الشيخ إلى العيينة بنفسه؛ للسيطرة على الموقف هناك من الانفلات. وعندما وصل إلى هناك وجد أنّ «أهل الدين»، كما يقول ابن

بشر، مجمِعون على ألا يتولّى الإمارة أحد من آل معمر؛ «خوفاً أن ينالهم منهم أذى». لكن رأي الشيخ كان على خلاف ذلك، وعيّن بالفعل مشاري بن معمر أميراً جديداً للمدينة[(213)]. وهذا قرار سياسي بامتياز، يبدو أنّ الشيخ انفرد باتخاذه بسرعة من دون الرجوع إلى الدرعية، وذلك لوضع حدّ للخلاف وحسماً للموقف. والأرجح أن الشيخ فعل ذلك، خاصةً باختيار شخص آخر من آل معمر، حتى لا يبدو أنّ مقتل الأمير السابق يمثّل موقفاً للدرعية ضدّ هذه العائلة التي حكمت العيينة، حينها، منذ منتصف القرن 9هـ/15م[(214)].

يبدو أنّ عام 1167هـ/1753م كان من الأعوام المهمة في صراع الدولة الجديدة مع خصومها؛ حيث يذكر ابن غنام أنه في ذلك العام جمع الشيخ «أهل الإسلام من جميع البلدان (أتباع الشيخ من المدن كلها) وبيّن المواعظ في الكلام غاية البيان لما تظاهر من تظاهر بالردة والخذلان». يفهم من كلام هذا المؤرّخ أن ابن عبد الوهاب بادر بدعوة أنصار الدعوة والدولة؛ ليجتمع بهم ويشرح لهم أسباب مظاهر «الردة»، التي تعني كما أشرنا محاولات التمرّد والنكوص بعد الانضمام إلى الدولة. كما بشرهم، بحسب ابن غنام، «بالنصر والظفر» إن هم تمسكوا بالدين، وثبتوا عليه[(215)]. هنا يبدو الشيخ متابعاً للأحداث، ومسكوناً بتداعياتها على الأتباع بشكل خاص.

في العام نفسه حدث شيء غريب؛ فعندما كانت حريملاء في حالة حرب، قدم إليها، خفيةً، شخص اسمه سليمان بن خويطر، وذلك ليأخذ كتاباً من قاضي البلدة الشيخ سليمان بن عبد الوهاب، أخو محمد بن عبد الوهاب ومن أشدّ المعارضين لدعوته، إلى أهل العيينة. يقول ابن غنام إنّ الكتاب الذي حمله ابن خويطر ذكر «فيه شبهاً مزخرفة، وأقاويل مغيّرة محرّفة»، ويعني بذلك أنه رسالة يطعن فيها الشيخ سليمان بصحة دعوة أخيه محمد، وكان المطلوب من ابن خويطر قراءة الرسالة، بحسب ابن غنام، «في المحافل والبيوت» في العيينة. وقد فعل ذلك، وكان للرسالة تأثير سلبي على أهل هذه البلدة تجاه الدعوة؛ حيث إنها نجحت، في ما يبدو، في إثارة شكوك بعض علماء العيينة الذين كانوا قد قبلوا الدعوة، وأقنعتهم بإعادة النظر في مدى صحتها وانسجامها مع ما جاء به الإسلام. يفصح عن ذلك، قول ابن غنام إن الكتاب «ألقى في قلوب أناس من أهل العيينة شبهاً مضرة شينة [مشينة]، غيّرت قلوب من لم يتحقّق بالإيمان، ولم يعرف مصادر الكلام..». ولما تمّ التحقّق من مهمة ابن خويطر، ومِمّا قام به، أمر الشيخ به أن يُقتَل، فقُتِل[(216)]. ومن الواضح، أنّ ابن خويطر كان من الدعاة التابعين للشيخ سليمان الذين يتولّون نشر أفكاره والدفاع عنها في المجتمع. وظاهرة الدعاة الأتباع للمشايخ كانت منتشرة في نجد، آنذاك. وقد كان للشيخ محمد بن عبد الوهاب دعاة من أنصاره يقومون بالدور نفسه. وقد شاءت الأقدار أن يدفع ابن خويطر حياته ثمناً لهذا الدور الذي اضطلع به، في فترة انتقالية من عمر المجتمع، تميّزت بالحروب. المهم أن القرار بقتل هذا الداعية، يوحي بأنّ حجم التأثير السلبي لرسالة سليمان بن عبد الوهاب في الدعوة في العيينة، وربما في حريملاء، كان كبيراً. وهو قرار اتُّخِذَ في حالة حرب، وكما يبدو من سياق كلام ابن غنام، أنّ الشيخ اتخذه، أيضاً، بشكل فردي وسريع. وبذلك؛ فهو لا يمكن أن يكون قراراً قضائياً؛ لأنه لم يصدر بعد محاكمة، وإنما هو قرار سياسي فرضته ضغوط أحداث الصراع والخشية من تداعياتها. وهذا ما يدلّ على أنّ للشيخ من السلطة في الدولة، التي كانت في طور التأسيس، ما يسمح له باتخاذ مثل قرار هذا. ومرة أخرى، تكشف حادثة ابن خويطر، بشكل جلي، مدى انخراط الشيخ (سياسياً) في الأحداث، وفي المعارك المرتبطة بها من أجل إقامة الدولة، وحجم مشاركته فيها.

قد يتفاجأ بعضٌ بحجم الدور السياسي الذي اضطلع به محمد بن عبد الوهاب، في بناء الدولة منذ اتفاق الدرعية، من عام 1158هـ/1745م إلى عام 1187هـ/1773م. لكن الحقيقة، كما يبدو من المصادر، أنّ دور الشيخ لم يقتصر على الإسهام في بناء الدولة، بل في إدارتها وإدارة الصراع من أجل إقامتها. إلى جانب ذلك، وكما هو متوقَّع، شملت مشاركة الشيخ المجال الديني، من خلال إمامته لمسجد الدرعية، ودروسه الدينية المنتظمة، وتخريج الدعاة والعلماء، واختيار القضاة، وأيضاً، من خلال رسائله التي كان يتواصل، من خلالها، مع العلماء والأمراء والأعيان، داخل نجد وخارجها، مدافعاً عن الدعوة، وعن مبادئها وأهدافها، ثم إنّ مشاركة الشيخ

شملت، إلى جانب ذلك، المجال السياسي، سواء من خلال تولي الشؤون المالية للدولة، وتجهيز الجيوش، والمشاركة في تعيين أمراء المدن، التي تنضم إلى الدولة، وعزلهم، ومن خلال الرسائل الشخصية أيضاً، كما اتضح لنا في مثال رسالة الزلفي، وكما سيتضح لاحقاً. يذكر ابن غنام، في ختام حديثه، عن وفاة الشيخ عام 1206هـ/1791م أنه هو الذي كان «إليه بيت المال، يجبى ويدفع إليه ذلك»[(217)]. أما ابن بشر، في حديثه عن المناسبة ذاتها، فيضيف إلى المهام، التي كان يتولاها الشيخ، ما هو أكثر من ذلك. فالشيخ كما يقول ابن بشر كان «هو الذي يجهّز الجيوش، ويبعث السرايا على يد محمد بن سعود رحمه الله، ويكاتب أهل البلدان ويكاتبونهم [يكاتبونه]، والوفود إليهما [إليه]، والضيوف عنده، وصدور الأوامر من عنده حتى أذعن أهل نجد وتابعوا على العمل بالحق..»[(218)]. ومع أن ابن غنام، في تأبينه للشيخ، حصر مهمته في تولي بيت المال، إلا أنه، في أثناء روايته للأحداث والمعارك التي رافقت تأسيس الدولة، كثيراً ما يذكر أن الشيخ كان الطرف الثاني مع محمد بن سعود، وبعد وفاته مع عبد العزيز بن محمد في تلقّي بيعة الانضمام إلى الدولة، وفي تعيين أمراء المدن وإعفائهم[(219)].

ربما يستحسن بنا، عند هذه النقطة، أن نأخذ استشهاداً ممّا قاله مؤرّخ الدولة ابن بشر عن دور الشيخ، وهو استشهاد طويل إلى حدٍّ ما، لكن يبرّر ذلك أنّه يختصر، بشكل واضح ومباشر، كل ما يمكن أن يقال عن هذا الدور، وعن حجمه، وطبيعته السياسية. يقول ابن بشر «كانت الأخماس والزكاة، وما يجبى إلى الدرعية، من دقيق الأشياء وجليلها، كلها تُدفَع إليه (إلى الشيخ)، يضعها حيث يشاء. ولا يأخذ عبد العزيز [عبد العزيز بن محمد بن سعود، الإمام الثاني للدولة] ولا غيره من ذلك شيئاً، إلا عن أمره (الضمير يعود للشيخ)؛ فَبِيَدِهِ الحل والعقد والأخذ والإعطاء والتقديم والتأخير. ولا يركب جيش، ولا يصدر رأي من محمد (بن سعود)، وعبد العزيز إلا عن قوله ورأيه. فلمّا فتح الله الرياض عليهم، واتّسعت لهم الناحية، وأمنت السبل، وانقاد كل صعب من بادٍ وحاضر، جعل الشيخ الأمر [شؤون الدولة] بيد عبد العزيز، وفوّض أمور المسلمين وبيت المال إليه وانسلخ منها، بالكلية، ولزم العبادة وتعليم العلم. ولكن ما يقطع عبد العزيز أمراً [لا يقرّر شيئاً] دونه، ولا ينفذه إلا بإذنه»[(220)].

بحسب ابن بشر، في هذا النص، كانت الشؤون العسكرية والمالية تحت سلطة الشيخ. وإذا أخذنا في الاعتبار قوله إن بيد الشيخ «الحل والعقد، والأخذ والإعطاء، والتقديم والتأخير،..»، وأنه لا يصدر رأي عن محمد وعبد العزيز، إلا «عن قوله ورأيه [الضمير يعود للشيخ]»، أمكن القول إنّ الأمور السياسية تضاف إلى ما كان تحت سلطته. من الوارد، أنّ في كلام ابن بشر شيئاً من المبالغة في تصوير دور الشيخ وحجم السلطات التي كانت تحت يده على هذا النحو. ومع أنّ سياق الأحداث لا يتناقض مع ما قاله، في هذا الشأن، إلا أنه ينبغي ألا يؤخذ ذلك على أنّ الشيخ، كان ينفرد بسلطة القرار في ما قاله ابن بشر كله؛ لأنّه، من الواضح، أنّ الشيخ، كان الأب الروحي للدولة ومرجعها الديني والقوة السياسية الأولى الدافعة في إدارة الصراع الفكري والسياسي والعسكري؛ لإقامة الدولة. ولعلّ هذا نتيجة طبيعية لحقيقة أنّه كان صاحب الدعوة وصاحب فكرة الدولة، والطرف الثاني في اتفاق الدرعية مع محمد بن سعود.

الفصل الرابع
إشكالية الـشرك

هيمنة المعنى الديني

الإشكالية الرئيسة التي يعانيها تاريخ الوهابية، ومن ثَمّ تاريخ الدولة، تتكوّن من ثلاثة عناصر: الأول ؛ اعتبار الوهابية حركة دينية محض، واستبعاد أي مضامين أو أهداف سياسية لها. العنصر الثاني ؛ للإشكالية الاستناد في كتابة تاريخها ودراسته إلى فرضية تفشي الشرك في نجد من دون البرهنة على صحة هذه الفرضية. والعنصر الثالث ؛ الافتراض، مرة أخرى، بأنّ جذور الحركة الدينية هي بالضرورة، وحصرياً جذور دينية. وهذه العناصر مجتمعة تؤكّد هيمنة المعنى الديني ليس فقط على تاريخ الحركة بل على تاريخ الدولة.

كان الوهابيون هم أوّل من كتب تاريخ حركتهم، وبالتالي؛ هم أول من صاغ مفهومها وحدّد طبيعتها وأهدافها. وقد جاءت ردود الفعل الأولى من خصوم الوهابية هي الأخرى دينية في مضمونها وتوجهاتها أيضاً. وهذا واضح من أنّ التهمة التي كان خصوم الوهابية يردّدونها بأنّها حركة تنتمي إلى تيار الخوارج. وأول من أطلق هذه التهمة هم العثمانيون؛ لأنّ الوهابية لم تعترف بالخلافة العثمانية؛ لأسباب تختلط فيها المسوِّغات الدينية والانتماء العربي، ولأنّ الدولة السعودية الأولى أخرجت العثمانيين من الحجاز وضمته إليها؛ انطلاقاً من أن الجزيرة العربية تمثّل فضاءً دينياً وثقافياً واحداً. يشكل موقف خصوم الحركة منها، وخاصة موقف الحركة من نفسها ومن مجتمعها، كما يتضح من رؤيتها للشرك ومن تبنّيها لمشروع الدولة، يعكس المناخ الإصلاحي الديني للحقبة التاريخية التي ظهرت فيها الوهابية. وقد كان فضل الرحمن أول من سجل هذه الملاحظة؛ حيث يرى أنّ القرن 12هـ/18م شهد التيار الصوفي الذي كان يحظى بشعبية واسعة باعتباره نوعاً من الدين الشعبي الذي يرتكز على الأساطير والخرافات في مختلف أنحاء العالم الإسلامي، وأنه على خلفية ذلك أخذت موجة من الإحساس بالقلق، والحاجة إلى إصلاح اجتماعي ديني تجتاح أغلب العالم الإسلامي. وقد عبّرت هذه الموجة عن نفسها في مناطق مختلفة من خلال مدارس وحركات إصلاح ديني، ومن بينها الحركة الوهابية[(221)]. ومن ثَمّ فإن احتفاظ المعنى الديني للشرك لنفسه بمكانته البارزة على حساب المعاني الأخرى، وأنّه هو المرجعية شبه الوحيدة لتناول هذا المفهوم، لم يأتِ من فراغ.

كان من الطبيعي أن القضية، التي طالما كانت منطلقاً لكل الدراسات التي ظهرت عن تاريخ الحركة الوهّابية، بقيت واحدة لم تتغيّر؛ وهي القضية التي تتعلّق بجذر هذه الحركة وطبيعتها وكيفية نشأتها في منطقة نجد (وسط الجزيرة العربية) في أواسط القرن 12هـ/18م؛ حيث تبدو الوهّابية، في الدراسات كلها التي تناولتُها تقريباً، بصفتها الوحيدة التي عُرفت بها، وهي أنها حركة دينية في مبدئها ومنتهاها، وأن غايتها المعلَنة، عندما ظهرت في نجد، كانت تتمثل في مهمة وحيدة، هي تطهير الدِّين في وسط الجزيرة العربية من سائر البِدع والمعتقدات الباطلة والممارسات التي لا أصل لها في الإسلام. وهي معتقدات يقال إنها شاعت آنذاك وانتشرت في نجد، كما في سائر بلاد المسلمين. ويرى كثير من الوهابيين أنه نتيجة لذلك انتشر الشرك الأكبر، وصار ممارسة شائعة في البلاد الإسلامية، بما في ذلك بلاد نجد ذاتها[(222)]. هناك هدف آخر للحركة إلى جانب محاربة الشرك وهو ملازم لها، بالضرورة، وهو إعادة الاعتبار لمفهوم التوحيد بمعناه الأول والحقيقي، وذلك حتى يستعيد مكانته كأساس لإصلاح عقيدة المسلمين، وأن يصبح المبدأ التوجيهي الأول لهم في كل شعائر عباداتهم لله. هذا الطابع الدِّيني للحركة هو الذي دفع كثيراً من الدارسين، بمن فيهم المؤرخون، إلى اعتبار أنّ ظهور الوهّابية كان استجابة أملتها ـ قبل أي شيء آخر ـ اعتبارات دينية مرتبطة بتردّي الأوضاع الدِّينية في نجد في القرن الثامن عشر. يرى هؤلاء أنّ الوهّابية كانت حركة دينية في أصلها ومنشئها، وفي طبيعتها وأهدافها. وبناء على ذلك؛ فإنه لا يمكن تعليل

بروز الحركة الوهّابية وفهم طبيعتها وإسهاماتها ما لم يُنظر إليها على أنّها دعوة دينية محض في المقام الأول، وبالتالي؛ فإن الجذر الأول والأهم الذي انبثقت منه الحركة هو بالضرورة جذر ديني بطبيعته أيضاً.

أولُ مناصري وجهة النظر هذه وأكثرهم تمسكاً بها وحماسة لها، هم الوهابيون أنفسهم، سواء في ذلك علماء الدين أم المؤرّخون. ويضيف هؤلاء إلى ما سبق أن تفسير ظهور الحركة لا يستقيم ما لم يتمّ التعاطي معها من منظور ديني، وليس أي منظور آخر. وقد كان أول المؤرخين الوهابيين وأبرزهم هما، كما ذكرنا، حسين بن غنّام وعثمان بن بشر. كان ابن غنام أول مؤرخ للدعوة، انتقل إلى الدرعية وانضم إلى دعوة الشيخ محمد بن عبد الوهّاب بعد توسّعها، يأتي بعده مباشرة في الأسبقية والأهمية المؤرّخ عثمان بن بِشر، الذي عاصر أواخر الدولة السعودية الأولى، وعاش بقية حياته في الدولة الثانية[(223)]. ينتمي هذان المؤرّخان إلى مدرسة فكرية واحدة، هي المدرسة الإسلامية الكلاسيكية التي تأخذ بطريقة الحوليات في كتابة التاريخ. وأكثر ما تتميّز به هذه المدرسة في نسختها الوهابية، وكامتداد للمدرسة الكلاسيكية، أنها معنية بكتابة التاريخ من منظور دينيّ[(224)]. وبما أنّ كلاً من ابن غنام وابن بشر كان من أتباع الشيخ محمد بن عبد الوهّاب والمنافحين عنه وعن دعوته، وخاصة ابن غنام، فقد جاء تاريخ كل منهما معبّراً، بشكل واضح، عن المنظور الديني للدعوة ولتاريخها. مرة أخرى كان ابن غنام هو الأكثر تمسّكاً بهذا المنظور، والأكثر وضوحاً ومباشرة في التعبير عن ذلك؛ حيث إنه كتب تاريخه بلغة دينية مباشرة ومسجوعة، وذلك على عكس ما فعل ابن بشر.

إن أول ما يلفت النظر في السرد التاريخي لكل من ابن غنّام وابن بشر، كما رأينا في الصفحات السابقة، أنّهما كثيراً ما يشيران، في روايتيهما للمعارك، إلى مقاتلي الدولة وأتباع الشيخ بـ «المسلمين». وهي إشارة تنطوي على تلميح مضمَر بأنّ مقاتلي الطرف الآخر أو خصوم الحركة والدولة من النجديين، ليسوا مسلمين. والحقيقة أنّ ابن غنام هو الأكثر التزاماً، بشكل مضطرد، في استخدام هذه الصفة[(225)]. ومع أنّ هذه الإشارة تنطوي على تلميح غير مباشر، ومن بعيد، إلا أنّه تلميح لا تخطئ العين ما يرمي إليه، وهو تأكيد الشرعية الدينية للموقف السياسي لأنصار الدعوة والدولة، ونزع هذه الشرعيّة عن الموقف نفسه للطرف الخصم. وهذا على الرغم من أنّ الموقف السياسي للدولة، بحدّ ذاته، هو بكل المقاييس موقف شرعي، ولا يحتاج إلى مثل هذا التبرير الديني. فهو موقف يبرّر نفسه بنفسه؛ لأنه كان يعمل على وضع حدّ لظاهرة المدن أو الإمارات المستقلّة وما تسببت به من تشرذم وتناحر وعدم قدرة على مواجهة احتياجات المجتمع. وقد كان أكثر ما يتضح هذا العجز عند مواجهة غزو من الخارج أو موجة جفاف تضرب المنطقة أو وباء يأخذ في الانتشار، ومعه ينتشر الموت. من هذه الزاوية، كان مشروع الدولة السعودية، في مرحلتها الأولى، يعمل على توحيد نجد سياسياً، ثمّ بقية المناطق. ومن ثَمّ فإنّ الحرص على تأكيد البعد الديني لموقف الدعوة والدولة، ومحاولة إخفاء البعد السياسي له، يشير من ناحية إلى قوة حضور الخطاب الديني في المجتمع، لكنه من ناحية أخرى تلميح يترك علامة استفهام حول مصداقية فرضية الشرك. وبما أنه كذلك فإنه تلميح يستخدم الديني لهدف سياسي، مؤكّداً المنطلق السياسي لموقف الطرفين في هذه المواجهة العسكرية، والهدف الذي كان يتجه إليه كل منهما، لكن مع فارق واضح، وهو أنّ طرف الحركة ومعها مشروع الدولة، كان يتمتع بمبادرة الهجوم، وبغطاء شرعية الدين، وتحديداً شرعية التوحيد بدلالتيه الدينية والسياسية.

ربما إنّ أبرز نقاط القوة في موقف الحركة ومشروع الدولة هو الانسجام والتناغم بين مفهوم التوحيد بمعناه الديني (الأيديولوجيا)، وبين هدف التوحيد السياسي للمشروع. أما طرف أمراء المدن المستقلة فإلى جانب أنه كان في موقف الدفاع، كان مكشوفاً، أيديولوجياً؛ بسبب التناقض بين مفهوم التوحيد الذي تتبناه المعارضة الدينية للوهابية (الأيديولوجيا) وهو مفهوم أقل تشدداً وأكثر ميلاً إلى الانفتاح، وبين هدفها المتمثّل في مناهضة التوحيد السياسي للمنطقة، والإبقاء على إمارات المدن المستقلّة أو واقع التشرذم السياسي. وإذا كان الانكشاف الأيديولوجي واضحاً فإنّ الانكشاف السياسي لا يقلّ وضوحاً. وهنا تبرز ملاحظة لافتة، وهي أنّ أمراء المدن المستقلة على الرغم من أنهم كانوا يواجهون خصماً واحداً هو الدرعية، إلا أنهم لم يتمكّنوا، لأسباب عديدة، من تشكيل تحالف في ما بينهم يواجهون

به معاً هذا الخصم المشترك، والأكثر من ذلك أنه نادراً ما كان هناك تنسيق في المواقف السياسية أو الجهود العسكرية بين أمراء هذه المدن أو بين بعضهم على الأقل، إلا في مرات قليلة جداً، وغالباً ما تكون مؤقتة وظرفيّة. على العكس من ذلك، كانت حروب الدرعية، في الغالب، مع كل مدينة من هذه المدن على حدة. وهذا الموقف السياسي لكل من طرفي الصراع من الدرعية والمدن الأخرى يؤكّد في ما يخصّ موضوعنا، هنا، حقيقة أن الموقف السياسي لكل منهما لا يقل من التزامهما الديني أيضاً.

لكن على الرغم من الطبيعة السياسية للسياق الذي كان نشاط الحركة الوهابية يتحرّك ضمنه، يصرّ الوهابيون على التمسّك بالطبيعة الدينية للحركة، وخاصة لجهة جذورها وأهدافها الدينية. قد تُستَحسَن بنا العودة مرة أخرى إلى ما قاله ابن غنّام في بداية الفصل الأول من كتابه الذي لخّص فيه هذه الرؤية من خلال وصفه لحالة نجد قبيل ظهور الوهابية، بقوله «ما جرى في تلك الأزمان من الشرك والضلال والطغيان في نجد والحسا وغيرهما مما يليهما من البلدان. فنقول كان غالب الناس في زمانه (الضمير يعود للشيخ ابن عبد الوهاب) متضمخين بالأرجاس، متلطخين بوضر الأنجاس حتى قد انهمكوا في الشرك،... وغلبة الجهل والجهال، واستعلاء ذوي الأهواء والضلال،... ونبذوا كتاب الله تعالى وراهم ظهرا (نيهم). وزين لهم الشيطان .... أنّ الآباء بحقيقة الحق أدرى،... فعدلوا إلى عبادة الأولياء والصالحين، وخلعوا ربقة التوحيد والدين...». وبحسب هذا المؤرخ، كان نصيب نجد من هذه الحالة المزرية التي وصل إليها تردّي الأوضاع الدِّينية عظيماً[(226)]. انطلاقاً من ذلك، يخلَص ابن غنام إلى أنّ أهل نجد اعتادوا الارتكاس في ممارسة الشِّرك بصوره كافة. ومن جانبه، يتفق ابن بشر مع هذا التصوير الذي ساقه ابن غنّام، ولذلك؛ نجد أنّه يذهب إلى القول إن الشِّرك، بنوعيه الأكبر والأصغر، كان منتشراً جداً في تلك المنطقة[(227)].

رأيا ابن غنام وابن بشر ليسا إلا رجع صدى لما كان يقوله محمد بن عبد الوهاب عن الموضوع نفسه من قبل. ففي رسالة له لمجموعة من العلماء المعارضين يخاطبهم الشيخ عمّا آلت إليه الحالة الدينيّة كما بدت له في نجد، وفي ما هو أبعد من ذلك، يقول الشيخ: «فلا يخفى عليكم ما ملأ الأرض من الشرك الأكبر: عبادة الأصنام. هذا يأتي إلى قبر نبي، وهذا إلى قبر صحابي كالزبير وطلحة، وهذا إلى قبر رجل صالح، وهذا يدعوه في الضرّاء وفي غيبته، وهذا ينذر له، وهذا يذبح للجن، وهذا يدخل عليه من مضرة الدنيا والآخرة، وهذا يسأله خير الدنيا والآخرة...». ثمّ يضيف مسائلاً المعارضين: «فإن كنتم تعرفون إنّ [أن] هذا من الشرك... الذي يخرج الرجل من الإسلام،... فما بالكم لم تفشوه في الناس، وتبيّنوا لهم أنّ هذا كفر بالله مخرج عن الإسلام»[(228)]، بل يذهب الشيخ في هذا الرأي إلى ما هو أبعد من ذلك، عندما يؤكّد، في مكان آخر وبشكل قاطع ولافت، بقوله: «... وأنا ذلك الوقت (عندما كان يطلب العلم) لا أعرف معنى لا إله إلا الله، ولا أعرف دين الإسلام قبل هذا الخير الذي منّ الله به. وكذلك مشايخي ما منهم رجل عرف ذلك، فمن زعم من علماء العارض أنّه عرف معنى لا إله إلا الله، أو عرف معنى الإسلام قبل هذا الوقت، أو زعم من مشايخه أنّ أحداً عرف ذلك فقد كذب وافترى ولبس على الناس، ومدح نفسه بما ليس فيه»[(229)]. ولعله من الواضح أن في هذا الرأي من المبالغة ما لا ينسجم مع واقع الحالة الدينية في نجد، خاصة كما تنعكس في سجالات ابن عبد الوهاب نفسه مع خصومه، كما سنرى.

يرى المؤرخون الوهّابيون أن تدهور الحالة الدِّينية في نجد على هذا النحو الذي تصوّره مصادرهم، كان السبب الأول والحافز الأهم الذي استوجب انطلاق الحركة الوهّابية، يذكر ابن بشر أنّ الشيخ ابن عبد الوهّاب هالتْه الفجوة الكبيرة التي كانت بين المعنى الحقيقي والأصلي للتوحيد كما هو مبيّن في المراجع الإسلامية الأولى، ولا سيّما القرآن الكريم والسنّة النبوية من ناحية، وبين الوضع الذي كانت عليه معتقدات الناس وممارساتهم من ناحية أخرى[(230)]. وكان هذا المؤرّخ محقّاً في ملاحظته؛ لأنّ هذه الفجوة كانت بالفعل تؤرّق الشيخ، ولم يتوقّف أبداً عن تسليط الضوء عليها مرة بعد أخرى. كان يرى أنّ هذه الفجوة تتّسع، وأنّ السبب في ذلك يعود، بشكل أساس، إلى تراجع المعنى الأصلي والدقيق للركن الأول من أركان الإسلام، وهو ركن الشهادة (شهادة أن لا إله إلاّ الله، وأنّ محمداً رسول الله).

وكما مرّ ذكره في بداية هذا الفصل، تتمثّل أهمية ركن الإسلام الأول في نظر ابن عبد الوهاب في أنّه يعبّر، بشكل واضح، عن حصر الألوهية في الله وحده، الإله الواحد الأحد. وهو ما يعني، بالضرورة، نفي الألوهية عن غيره، وبالتالي؛ يوجب صرف العبادات كلها، من دون استثناء، لله وحده دون سواه. يصبح الشرك في هذه الحالة هو صرف أي نوع من أنواع العبادة لغير الله؛ لأنّ في هذا خروجاً عن مضمون الركن الأول ودلالته. وبهذا المعنى، يصبح ركن الشهادة بحسب الشيخ، هو المعيار الأول والأهم في الحكم على ما إذا كان المرء ينتمي إلى دائرة الإسلام، أم أنّه يقع خارجها، في دائرة الشرك. في أحد أهمّ الرسائل وتعبيراً عن موقفه من هذه المسألة التي بعثها لمعارض غير ناشط، هو عبد الله بن سحيم، يقول الشيخ: «وقبل ذلك ذكر معنى لا إله إلا الله، فنقول التوحيد نوعان: توحيد الربوبية هو أنّ الله سبحانه متفرّد بالخلق والتدبير عن الملائكة والأنبياء وغيرهم. وهذا حقّ لا بد منه، لكن لا يدخل الرجل (كذا) في الإسلام لأنّ أكثر الناس مقرون به،... الذي يدخل الرجل في الإسلام هو توحيد الألوهية (النوع الثاني)، وهو أن لا يعبد إلا الله، لا ملك مقرب، ولا نبي مرسل...»[(231)].

يترتب على ذلك، أنّ ركن الشهادة لا يعني الاعتقاد بأنّ الله هو الخالق الرازق المدبر. ومن بين الأدلة التي يستشهد بها الشيخ على ذلك ما جاء في سورة يونس: { قُلْ مَنْ يَرْزُقُكُمْ مِنَ السَّمَاءِ وَالأَرْضِ أَمَّنْ يَمْلِكُ السَّمْعَ وَالأَبْصَارَ وَمَنْ يُخْرِجُ الْحَيَّ مِنَ الْمَيِّتِ وَيُخْرِجُ الْمَيِّتَ مِنَ الْحَيِّ وَمَنْ يُدَبِّرُ الأَمْرَ فَسَيَقُولُونَ اللَّهُ فَقُلْ أَفَلا تَتَّقُونَ } [يونس: 31]. والإيمان الذي تتحدّث عنه هذه الآية، ويشير إليه الشيخ دائماً هو توحيد الربوبية. وبحسب منطوق هذه الآية؛ فإنّ الإيمان بهذا النوع من التوحيد، مع ضرورته إلا أنه ليس كافياً لأن يدخل المرء دائرة الإسلام. هناك دليل إضافي على ذلك لا يملّ الشيخ من تذكير خصومه به، كما أتباعه ومؤيديه، في كل رساله من رسائله تقريباً، وهو أنّ مشركي مكة في القرن السابع كانوا يقرّون بتوحيد الربوبية، ومع ذلك حاربهم النبيُّ (ص)[(232)]. المؤدّى الذي تتجه إليه هذه المجادلة أنّ الإيمان بالركن الأول (الشهادة) لا يقصَد به توحيد الربوبية، وإنما توحيد الألوهية. بهذا المعنى يصبح من الواضح، بالنسبة إلى الشيخ أنّ الذي يدخل الإنسان في دائرة الإسلام هو توحيد الألوهية وليس توحيد الربوبية، كما مرّ بنا. وقد أكّد الشيخ هذا، بشكل مباشر في رسالته إلى عبد الله بن سحيم، عندما قال: «التوحيد نوعان: توحيد الربوبية هو أن الله سبحانه متفرّد بالخلق والتدبير،... وهذا حقّ لا بد منه لكن لا يُدخِل الرجل في الإسلام،... وأنّ الذي يدخل الرجل في الإسلام هو توحيد الألوهية، وهو أن لا يعبد إلا الله، لا ملك مقرب، ولا نبي مرسل..»[(233)]. يؤكّد ابن عبد الوهاب، في كتاباته كلها وفي كل مناسبة، هذا المعنى لأول أركان الإسلام، وأنّه المعنى الوحيد والحصري لمفهوم التوحيد، كما جاء في القرآن، وفي أحاديث النبي (ص)، وفي أقوال العلماء. لكن، في الوقت نفسه، لا يكفي أن يكون إيمان المرء بتوحيد الألوهية قولاً من دون عمل، بل يجب أن يقترن القول بالعمل، ويؤكّد الشيخ ذلك في أكثر من مناسبة، ومنها رسالة مشتركة له مع عبد العزيز بن محمد؛ حيث يقول: «وحقيقة اعتقادنا أنّها [الشهادة أو الركن الأول من أركان الإسلام] تصديق بالقلب، وإقرار باللسان، وعمل بالجوارح، وإلا فالمنافقون في الدرك الأسفل من النار مع أنهم يقولون لا إله إلا الله،...»[(234)].

التركيز الواضح والمتّصل من قبل الشيخ على أهمية توحيد الألوهية ومركزيته، مقابل أن توحيد الربوبية هو جزء لا يتجزّأ من أدبيات التوحيد الإسلامية. ويستند ابن عبد الوهاب في موقفه الصلب من هذا الموضوع إلى ابن تيمية، بشكل خاص. والسؤال الذي ينبغي أن يأخذ حقّه من الاهتمام، هنا، هو: لماذا يحتلّ توحيد الألوهية هذه المكانة المركزية، وليس توحيد الربوبية؟ هل لهذا صلة بطبيعة العلاقة بين الديني والسياسي في الإسلام؟ سيكون علينا مواجهة هذا السؤال في الفصول التالية، وموقعه في الحالة الوهابية.

المهم أنّه بناءً على هذا المفهوم لمصطلح التوحيد، يرى الشيخ بأنّ الشِّرك الأكبر كان منتشراً في زمانه، لكن من دون أن يحصر هذا الانتشار في منطقة جغرافية بعينها، بل إنه يميل في تأكيده هذا، وفي كل رسائله تقريباً، إلى التعميم بأن الشرك منتشر في بلاد المسلمين كلها. من ذلك قوله إن «الذي عليه غالب الناس من الاعتقادات في الصالحين، وفي غيرهم هو الشرك الذي قال الله فيه: { إِنَّهُ مَنْ يُشْرِكْ

بِاللَّهِ فَقَدْ حَرَّمَ اللَّهُ عَلَيْهِ الْجَنَّةَ وَمَأْوَاهُ النَّارُ } [المائدة: 72][(235)]. ليس واضحاً من كلام الشيخ ما هي الحدود الجغرافية لما عليه غالبية الناس هؤلاء. لكن في رسالة أخرى، يكون الشيخ أكثر وضوحاً حول هذه النقطة وأكثر تعميماً، عندما يقول إنّ الشرك «قد طبق مشارق الأرض ومغاربها، إلا الغرباء المذكورين في الحديث،..»[(236)]. وفي رسالته إلى عبد الله بن سحيم التي مرّ ذكرها يخاطب الشيخ هذا المعارض بأنّه «جرى لهذه الأمة ما أخبر به نبيّها (ص) عندما قال: «لتتبعن سنن من كان قبلكم حذو القذة بالقذة...» (الحديث). فصار أناس من الضالّين يدعون أناساً من الصالحين في الشدة والرخاء، مثل عبد القادر الجيلاني وأحمد البدوي وعدي بن مسافر (لاحظ أنّ هذه أمثلة من خارج الجزيرة العربية)،... وبيّن أهل العلم أنّ أمثال هذا هو الشرك الأكبر،... فإن عرفت أنّ الصواب معي وأنّ دين الإسلام من أغرب الأشياء، أعني دين الإسلام الصرف الذي لا يمزج بالشرك والبدع،... فاعمل لنفسك واعلم أنّ الأمر عظيم، والخطب جسيم...»[(237)]، في رسالة أخرى، يخاطب فيها عامة المسلمين من أهل نجد، كما يبدو، يقول: «وقد علمتم إقرار كل من له معرفة أنّ التوحيد الذي بينّا للناس هو الذي أرسل الله به رسله، حتى كل مطوع معاند يشهد بذلك، وأنّ الذي عليه غالب الناس من الاعتقادات في الصالحين، وفي غيرهم، هو الشرك الذي قال الله فيه: { إِنَّهُ مَنْ يُشْرِكْ بِاللَّهِ فَقَدْ حَرَّمَ اللَّهُ عَلَيْهِ الْجَنَّةَ وَمَأْوَاهُ النَّارُ }. فإذا تحقّقتم هذا وعرفتم أنهم (الضمير يعود لخصوم الشيخ ودعوته) يقولون لو يتركون أهل العارض التكفير والقتال كانوا على دين الله ورسوله. ونحن ما جيناكم في التكفير والقتال، لكن ننصحكم بهذا الذي قطعتم أنه دين الله ورسوله،...»[(238)]. تأخذ إشارة الشيخ هنا شكل النصيحة الواضحة لأهل نجد بالابتعاد عن الشرك، مع الإقرار، في الوقت نفسه، بأنّه لا ينصحهم إلا بما قطعوا به هم أنفسهم أنّه دين الله ورسوله. والسؤال الذي ينهض هنا هو: هل نصيحة الشيخ هذه مبنيّة على تفشّي الشرك فعلاً؟ أم أنها تعبير عن اختلاف في الرؤية بينه وبين معارضيه، وأنّه ينصح الناس بالأخذ بموقفه ورأيه هو وليس برأي معارضيه؟

يبدو أنّ الشرك الذي يتحدّث عنه الشيخ في هذه الرسالة وغيرها هو من ذلك النوع الذي أسميته بـ «الشرك المؤسّساتي» مقابل «الشرك الثقافي». و«الشرك المؤسساتي»، كما مرّ بنا، هو نوع من الدين الشعبي ترتبط طقوسه والسلوك الديني فيه بشكل من أشكال المؤسسة، مثل: الأضرحة والقبب والمزارات. وبحسب التعريف الديني للشرك؛ فإنّ سلوك الأشخاص الذين يعبدون الأصنام ويذهبون إلى المزارات ويستغيثون ويستعينون بالأنبياء وبعض صحابة النبي والأولياء أو ينتظرون البركة من أشجار أو أحجار إلى غير ذلك، هو شكل من أشكال العبادة الذي يفترض، ضمناً، أنّ كلاً من هذه المخلوقات والجمادات ينطوي على صفة إلهية يشترك فيها مع الله. ومن الواضح أن الجانب الشركي في هذا السلوك الديني يتمثّل في الاعتقاد بقداسة هؤلاء الأفراد وتلك الأشياء، وبالتالي؛ الاعتقاد بقدرتها على جلب النعم ودفع الضرر أو الشفاء[(239)]، وبالتالي؛ التوجّه إليها بأيّ شكل من أشكال العبادة، مثل: الاستعانة أو الاستغاثة. المهم أنّه بناء على مفهومه الواضح لمعنى التوحيد الحقيقي وعلى قناعته بذلك، بات ابن عبد الوهاب مقتنعاً بأنّ انحرافاً عقدياً ما قد حصل، وبسببه ابتعد الناس عن هذا المعنى، مما نتج منه انتشار الشرك بين المسلمين، محققاً بذلك نبوءة الرسول (ص) بعودة الإسلام غريباً كما بدأ، بحسب قوله. وانطلاقاً من ذلك، شرع في دعوته عازماً على تصحيح عقيدة المسلمين في الجزيرة العربية كلّها وليس في نجد وحدها.

الإشكالية

لا شك في أنّ المجادلة النظرية للشيخ ابن عبد الوهاب حول معنى التوحيد وأنواعه، وعن معنى الشهادة، وما يؤدّي من العبادات والأعمال إلى الشرك تستند إلى ما جاء في القرآن والسنة، وإلى مصادر إسلامية كثيرة يعتدّ بها، ومن ثَمّ فالإشكالية ليست هنا. إنما تكمن الإشكالية في مدى انطباق هذه المجادلة على الحالة النجدية في زمن الشيخ. بل إنّ مجادلة الشيخ لم تكن، بحدّ ذاتها، لتنطوي على إشكالية لو أنّها كانت تخصّ حركة دينية بقيت على طبيعتها، ولم تتجاوز في دورها حدود المجال الديني، منذ بدايتها. لكن تبرز الإشكالية في هذه المجادلة لأن الحركة تداخلت مع الدولة، أولاً ، لأنّها هي من طرح مشروع الدولة ابتداءً، و ثانياً ؛ لأنها ساهمت بشكل كبير في تأسيس الدولة، و ثالثاً ؛ لأنّ الحركة تحوّلت ـ في الأخير ـ إلى مؤسسة من مؤسسات الدولة.

لكن، هكذا هي رؤية الوهابيين لتاريخ حركتهم، وهي رؤية تتأسّس على فرضيّة أن الحركة الدينية لا بد ـ بحكم طبيعتها ـ من أن تكون جذورها متأصّلة في بيئة دينية، وبالتالي؛ فإنّ ظهورها لا بد من أن يعود أيضاً، وقبل أي شيء آخر إلى عوامل دينية. وينطوي هذا الافتراض على مغالطة واضحة، وهي أنّ كل ما هو ديني يجب أن يكون سببه دينياً أيضاً، وأن كل ما هو اجتماعي يعود إلى أسباب اجتماعية، وهكذا. في حين أنه على أرض الواقع لا يوجد هذا الفصل التعسفي؛ لأن الحقول الاجتماعية والثقافية والسياسية، وغيرها تتداخل في ما بينها، ويؤثّر أحدها في الآخر بطريقة مركبة، وتختلف باختلاف الحالة والظرف المحيطين بها. ويترتب على ذلك مغالطة أخرى، وهي افتراض استقلال العامل الديني وتعاليه على الواقع الذي ينتمي إليه. هذا في حين أن العامل الديني أو الظاهرة الدينية ما هما في الأخير إلا عامل أو ظاهرة ثقافية اجتماعية، وليست منفصلة عن الواقع الذي انبثقت منه. وعليه فالظاهرة الدينية قد تعود أسبابها إلى عوامل اجتماعية أو اقتصادية مثلاً. والغريب أنّ منهجية دينية تنطلق من مبدأ عدم جواز فصل الدين عن الواقع الاجتماعي تأخذ في هذا الموضوع، وعلى مستوى السبب، بفصل العامل الديني، واعتباره مستقلاً عن واقعه الاجتماعي. وهو فصل سوف يستمر؛ ليُظهِر التمييز السلفي ـ والوهابية نموذج سلفي ـ للأسباب الدينية لظهور الوهابية، بدعوى أنّه يتعين أن تكون الحركةُ الدِّينية متأصّلة بطبيعتها في الأوضاع والقضايا الدِّينية. ولو وضعنا هذه المسألة جانباً لبرهة وجيزة، سنجد أن السؤال الذي تتمحور حوله هذه المقولة، وهو الأهم بالنسبة إلى دعمها وإثبات صحتها، يتعلق بما إذا كان الشِّرك ـ كما يتمّ تعريفه في المصادر الوهابية ـ قد وجد في نجد في القرن 12هـ/18م، وما إذا كان مدى انتشاره يبرّر الأهمية التي توليه إياه تلك المصادر. وكما يتّضح من المصادر نفسها، فإنّ الوهابيين قد اتخذوا من مسألة الشرك ووجوده، قبل ظهور الحركة، مسلّمة يمكن الانطلاق منها، في حين أنّ هذه في الواقع مسألة مفتوحة على أكثر من إجابة، وأكثر من رأي، وليست افتراضاً جاهزاً يمكن بناء مقولة نهائية عليه.

هذا يفرض علينا مواجهة السؤال مرة أخرى: إلى أيّ حدّ تدعم قناعة الشيخ وأتباعه، بأنّ الشرك كان متفشياً هناك، واقعَ الحالة الدينية في نجد؟ كنّا قد تناولنا هذه المسألة في الفصل الأول، ورأينا أنّ المؤشرات كلّها تقول إنّ هذه القناعة لا أساس لها في واقع مجتمع الحاضرة النجدية. ومع ذلك، نعود إلى هذه القضيّة مرة أخرى؛ لتفحّص أمثلة الحالات الشركيّة في نجد التي ترد في الرسائل الشخصية للشيخ نفسه، ونرى ما إذا كانت تدعم قناعته أم لا. ومجموع الأمثلة التي ذكرها الشيخ في ما هو متوفّر ومطبوع من رسائله الشخصية هو تسعة وعشرون مثالاً[(240)]. قد يكون هذا العدد بحدّ ذاته صغيراً، ولا يمثّل حالة شركيّة متفشية. ولكنّه قد يكون كبيراً، ويعكس، بالفعل، الحالة التي يُراد له أن يعبّر عن وجودها. والفيصل في ذلك، نوعيّة الأمثلة التي يتحدّث عنها الرقم؛ فأن يكون هناك تسعة وعشرون مثالاً من المزارات والقبب والأضرحة المقدسة، فإن له من وزن التعبير عن وجود ظاهرة متفشّية للشرك والبرهان عليه ما يفوق مرات مضاعفة للرقم نفسه، عندما يكون محصوراً بمجرد أفراد متناثرين، لا يبدو، قط، أنّ لأيّ منهم أو لهم مجتمعين قاعدة شعبية تمنحهم شيئاً من الوزن الديني في المجتمع. والأمثلة التي ترد في رسائل الشيخ عن حالة الشرك في نجْد، تحديداً، هي حصرياً لأفراد وليس لمؤسسات. وإلى جانب ذلك؛ فهي لا تمثّل أكثر من 41 في المئة من التسعة والعشرين مثالاً، مقابل أكثر من 58 في المئة

من حالات الشرك خارج نجد من الإجمالي نفسه للأمثلة التي ترد في الرسائل نفسها عن تلك الحالات. ومع أنّ الأمثلة من خارج نجد تشمل بعض الأفراد إلا أنّ أغلبها لأشخاص لا يزالون معروفين حتى الآن، مثل: ابن عربي وابن الفارض ولمؤسسات، مثل: القبب والمزارات[(241)]؛ فمن مجموع التسعة والعشرين مثالاً التي ذكرها الشيخ، ليس هناك أكثر من اثني عشر مثالاً يمكن القول إنّه كان موجوداً في نجد، والسبعة عشر الباقية توجد في خارج نجد. ومن الأمثلة التي يشير الشيخ مباشرة إلى وجودها في نجد أسماء أشخاص لم يعودوا معروفين. ومما يزيد من عدم معرفة شيء عن هؤلاء أنّ الشيخ لا يذكر شيئاً عنهم عدا الاسم الثنائي أو الأول أو اسم العائلة أو الكنية التي كان يعرف بها الشخص آنذاك، مع تلميح مقتضب عن معتقده الشركي. ففي سياق مجادلته يذكر، مثلاً، غير مرة أسماء من يبدو أنّهم كانوا يُعتَبَرون من الأولياء، مثل: «شمسان» و«حطاب» و«أولاد إدريس»، ومن وصفهم بالشياطين «كالكلب أبي حديدة وعثمان الذي في الوادي، والكلاب الأخر [الأخرى] في الخرج،...»[(242)] - مع عدم وضوح اسم الوادي الذي يشير إليه الشيخ - ثمّ يذكر شخصاً اسمه طالب الحمضي يقول إنه يعبد أولاد شمسان وأولاد إدريس[(243)]، كما يذكر الشيخ اثنين ممن يصفهم بالمتصوِّفة من بلدة معكال اللصيقة بمدينة الرياض آنذاك، وهما ولد موسى بن جوعان وولد سلامة بن مانع. واللافت، قول الشيخ عن هذين الشخصين بأنهما يتّبعان «مذهب ابن عربي وابن الفارض»[(244)]، وممن وصفهم الشيخ بأنهم «طواغيت أهل الخرج»[(245)]، ويقصد بذلك من يعتقد أنّهم أولياء ويدعون إلى عبادة أنفسهم، مثل: شمسان وأولاده وتاج وحطاب[(246)]. ويبدو أنّ هؤلاء هم المقصودون بـ «طواغيت أهل الخرج».

من الملاحظات التي يمكن تسجيلها على هذه الأمثلة الشركية التي يؤكّد الشيخ وجودها في نجد، أولاً ؛ أنّ عددها أقل بكثير من عدد الأمثلة التي يسوقها من خارج نجد. ثانياً ؛ أنّ الأمثلة النجدية، كما أشرت، هي لأفراد وليس لمؤسسات، وهو ما يشير إلى أنّ الشرك المزعوم كان ظاهرة فردية، وبالتالي؛ كان محدوداً في دائرة انتشاره ثم إنّ عدم قدرة هؤلاء الأفراد على إقامة مؤسسات، كما هو واضح أو توريثها، دليل على هامشيتهم ومحدودية تأثيرهم حتى في زمن الشيخ. ثالثاً ؛ أنّ هذه الأمثلة، مع أنها لأفراد قليلين جداً، إلا أنها محصورة في منطقة العارض، وتحديداً في الخرج والرياض. وهذا مؤشر آخر على محدودية الشرك وصغر حجمه، وأنّه لم يتحوّل، آنذاك، إلى ظاهرة يعتدّ بها. سنعود إلى هذا الموضوع مرة أخرى عندما نتناول موضوع المعارضة الدينية للحركة الوهابية.

المصادر غير الوهابية

قد يبدو الأمر غريباً، أنّ المصادر الوهّابية لم تنفرد بالتركيز على الجذر الديني للحركة. فحتى المصادر غير الوهابية تميل إلى تبنّي فكرة الجذر الديني هذه. والأرجح أنّ هذا يعود إلى أنّ كل من كتب عن الوهابية أو الدولة السعودية ـ من غير السعوديين ـ (مع استثناءات نادرة جداً) لا يعرف شيئاً عن تاريخ وسط الجزيرة قبل ظهور الوهابية. ولذلك، غالباً ما أُخضِع هذا التاريخ لرؤى ومناهج لا تستند إلى طبيعته، وحقيقة ما حصل له وما حصل فيه، لكن لا بدّ من الاعتراف بأن هذه الفترة هي من أصعب الفترات قابلية للدراسة في تاريخ هذه المنطقة؛ نظراً إلى ندرة المصادر حولها. وحتى السعوديون أنفسهم يعانون هذه المشكلة، المهمّ أنه بسبب ذلك، خضعت قضية الجذور التاريخية للحركة لمعاينة دقيقة من قِبل أغلب من كتب عن الحركة الوهّابية تقريباً، أو عن الدولة السعودية. وربما أنّ أحد الاستثناءات من ذلك كانت ملاحظة أبداها المؤرّخ السعودي الدكتور عبد الله العُثَيمين؛ فبعد أن قام بمقارنة بين مصادر مختلفة توصّل إلى أنّ الوضع الدِّيني في نجد لم يكن كئيباً كما تصوِّرُه مصادر الوهّابيين[(247)]. ولدعم هذه النتيجة التي توصل إليها، أشار العثيمين إلى تناقض رؤية ابن بشر إلى هذه القضية؛ فهو في موضع من كتابه يقول: «إنّ الشِّرك بنوعيه الأكبر والأصغر كان متفشياً في نجد»[(248)]، إلا أنّ روايته لأحداث مرحلة ما قبل الوهابية تصوّر سكان نجد في الحواضر على أنّهم كانوا ملتزمين بالدِّين، ويقومون بفرائضهم الدِّينية من صلاة وزكاة وصوم»[(249)]. ثمّ يضيف العثيمين إلى ذلك، بأن مصادر أخرى تؤازر وجهةَ النظر الثانية لابن بشر وليس الأولى، لكن، مع ذلك، يصرّ العثيمين على أنّ نجداً في زمن الشيخ ابن عبد الوهاب كانت لا تزال في حاجة إلى إصلاح ديني لتوعية جهلة الناس، ولإزالة ما يمكن أن يشوب إيمانهم[(250)] . ومع أنّ هذا لا يعني، بالضرورة، أنّ العثيمين يتبنّى التفسير الديني لظهور الوهابية، إلا أنّ جملته هنا تتسم بشيء من الغموض. ما هو حجم «جهلة الناس» الذين كانوا في حاجة «لإزالة ما يمكن أن يشوب إيمانهم»؟ ثم لماذا الحديث عن الحاجة إلى دعوة إصلاح ديني إذا كانت أغلبية الناس ملتزمين بفرائضهم الدِّينية؟ ربما إنّ العثيمين، كان يشير بذلك إلى القبائل البدوية على اعتبار أنّها كانت تشكّل أغلبية سكان نجد آنذاك، والذين كان أغلبهم، على الأقل بحسب ما يقول الشيخ ابن عبد الوهّاب، لا يعترفون بالبعث ويعتبرون القرآن كتاباً خاصاً بالحضر، وهو ما يتعارض مع الركن الثاني من أركان الإسلام[(251)]. وإذا كان التركيز على هذه النقطة المتعلّقة بالقبائل هو المقصود، فإنّه يبتعد كثيراً عن جوهر الحركة الوهّابية كما يتّضح في جذورها الحضرية، وفي توجهّها وفي أساليبها التنظيمية. كان سكان المدن هم الهدف الرئيس للحركة، وكانت أدبياتها موجّهة إلى هذه الشريحة السكّانية مباشرة. لذلك، كانت مسألةُ الشِّرك في نظر الحركة هي مسألة حضرية في الأساس.

من المعروف أن الشيخ وحركته لم يواجها أيّ معارضة من جانب القبائل البدوية. لا نريد بذلك القول إن تلك القبائل كانت على وفاق مع الشيخ ومرتكزات دعوته، كما إننا لا نقصد، بذلك، الإشارة إلى أن القبائل البدوية كانت بعيدة عن مسرح الأحداث في المناطق الحضرية، لكن بما أنّ تلك القبائل لم تكن طرفاً مباشراً في الصراع بين الحركة والدولة السعودية من جهة، وبين المعارضين من جهة أخرى، لا بدّ من أنه كان هناك أسباب مختلفة أخرى لعدم معارضة القبائل للحركة، وتصدّيها لها. ربما كان من بين هذه الأسباب اعتقاد القبائل، في المراحل الأولى على الأقل، بأنّ الصراع كان بين سكان المدن، وبالتالي؛ فإنّ حلّه منوط بهؤلاء السكان قبلَ غيرهم. وربما كان هناك سبب آخر وهو انغماس الحركة، بالكامل، في صراعاتها السياسية والدِّينية في المناطق الحضريّة، وذلك لأنّ المعارضة التي كانت تواجهها كانت من جانب العلماء والقادة السياسيين في المدن حصراً. ولهذا السبب، كانت مجادلات الشيخ، ومجادلات أتباعه مع شخصيات تلك النخبة بشكل أساس. على الجانب الآخر، ينبغي أن لا يؤخذ هذا على أنّ الوهّابيين لم يكونوا معنيين في دعوتهم بالقبائل البدوية، بل على العكس، كانوا معنيين تماماً، لكنّ موقفهم من هذه المسألة كان تعبيراً عن الواقع التاريخي لزمانهم ببساطة، وجزءٌ من ذلك الواقع، أنّه لكي تنجح الحركة كان يتوجّب عليها أولاً، وقبل أي شيء آخر، أن توطّد نفسها في المناطق الحضرية. وذلك لأنّ التحدّي الرئيس الذي كانت تواجهه نابع من تلك المناطق وليس من البادية. وذلك كله، يؤكّد الجذور الحضرية التي جاءت منها الحركة

الوهّابية. فالقول إنّ الشّرك لم يكن متفشياً من ناحية ، بيد أنّ المنطقة كانت في حاجة إلى حركة دينية تقوّم الوضع الدِّيني، من ناحية أخرى ، لا يقول الشيء الكثير عن هذه المسألة. وهذا ما يجعلنا نطرح السؤال الآتي: إذا لم يكن الشّرك متفشياً، وبالتالي؛ لم يكن العاملَ الرئيس وراء نشأة الحركة الوهّابية، فما هو هذا العامل؟

من جانبه، لم يتفادَ المستشرق الروسي، ألكسي فاسيلييف (Alexei Vassiliev) ، الجذور الاجتماعية للوهابية، وإن من منظور مختلف ولأسباب مختلفة. والحقيقة أن فاسيلييف هو ربما من بين أكثر المستشرقين اطّلاعاً على تاريخ الجزيرة العربية وعلى تاريخ الوهابية وفكر مؤسسها. وهذا ما يبدو واضحاً في سِفْرِه القيِّم عن تاريخ السعودية، لكن على الرغم من ذلك كان متأرجحاً في موقفه حول مسألة الجذور الاجتماعية للوهابية. فهو من ناحية، يرى أنّ الوثنية وعبادة الأولياء (وهي من صور الشّرك) كانت شائعة في مختلف أنحاء شبه الجزيرة العربية طوال تاريخها، ولا سيما في أوساط القبائل البدوية. ويقول إنّ ذلك كان جزءاً من خليط من طقوس دينية وأعراف عشائريّة كانت متفشّية في مختلف أنحاء شبه الجزيرة في القرن الثامن عشر، ويرى فيها فاسيلييف ملامح أزمة روحيّة. ولذلك، جاء ظهور الحركة الوهّابية، كما يرى، «في ظلّ انفصام نفساني خطير، وفي ظروف عدم الرضا من حالة الحياة الروحية آنذاك. وكانت بمثابة ردة فعل على الأزمة الروحية في مجتمع الجزيرة العربية، وخصوصاً مجتمع نجد الذي كانت تهوم [تهيم] فيه، ربما بصورة غير واعية، مطامح تبتغي مثلاً عليا جديدة»[(252)]. توصيف فاسيلييف للحالة الدينية في الجزيرة العربية، بما في ذلك نجد، ليس بعيداً عن الحقيقة. لكن الاستنتاج الذي خرج به من هذا التوصيف حول الوهابية وأصولها، هو الذي يبدو بعيداً عن الحقيقة، وغير منسجم مع المنظور اليساري الذي كان بارزاً في مقاربته للموضوع. والغريب أنّ فاسيلييف بدا له أنّ الجزيرة كانت تعاني أزمةً روحيةً، ولم يلاحظ ماذا كان يحدث للبنية الاجتماعية للقبيلة، خاصّة داخل المدن، وما يؤشر عليه هذا بالنسبة إلى الحاجة التي كانت الجزيرة تتطلّع إلى تحقيقها. ولو وضعنا جانباً مسألة تباين المصطلحات التي استخدمها فاسيلييف عن تلك التي كان يستخدمها الوهابيون، لتَبَيّن أن فاسيلييف إنما كان يعيد، بشكل أو بآخر، سرد الحكاية الوهّابية من هذه الزاوية.

من ناحية أخرى، يطرح فاسيلييف هذا التفسير الدِّيني في صورة يسمّيها «المضمون الاجتماعي للوهّابية»؛ لإثبات أنّ الدِّين في هذه الحالة ما هو إلا شكل أيديولوجي آخر لتبرير التقسيم الطبقي والهيمنة الطبقية ولإثبات أن الوهّابية تقتصر على تأدية هذا الدور، ويذكّرنا فاسيلييف بالوصايا الوهّابية المفصّلة للأمراء والأعيان بوجوب الإحسان إلى رعاياهم، وهو ما يعني، في هذا السياق، تقنين القمع الطبقي. والمثال الآخر هو إصرار الوهّابيين على جعل أداء الزكاة فرضاً دينياً لتقنين استغلال السكان كافة، ومنهم القبائل البدوية[(253)]، لكن ما فشل فاسيلييف في القيام به ـ في هذا الصدد ـ هو إظهار الأساس الطبقي للوهّابية والتركيبة الطبقية التي أدّت آليةُ القمع من خلالها عملَها بنجاح. والحقيقة أنّ فاسيلييف حاول تقديم صورة للتركيبة الطبقيّة، في الجزيرة العربية في القرن الثامن عشر، لكن من غير أن يحقّق نجاحاً يذكر. ففي بعض الأحيان، يبدو أنّ أصحاب قطعان الجِمال في القبائل البدويّة الظاعنة في الصحراء هم من كانوا يتربّعون على رأس التركيبة الاجتماعية، وفي أحيان أخرى تتغيّر التراتبية بعد ذلك، ويصبح أعيان البلدات أو المدن على رأس هذه التركيبة.

لكن أكثر ما يتعارض مع تحليل فاسيلييف الطبقي، هو اعتبار الوهّابية متجذّرة في بيئة دينية وروحية، ثمّ التسليم، في الآن نفسه، بأنها تمثّل المصالح السياسية والاقتصادية لطبقة اجتماعية معيّنة؛ فإذا كانت الوهّابية تعبيراً أيديولوجياً (دينياً) لمصالح طبقية معينة، فإنّ جذورها لا يمكن أن تكون ذات طبيعة روحية أو دينية، بل لا بد من أن تكون على الأرجح ذات طبيعة اجتماعية و/أو اقتصادية. وذلك انطلاقاً من مبدأ أنّ الفكر انعكاس للواقع وليس العكس. سوف يبدو على هذا الأساس أنّ فاسيلييف عكس بالتحليل الذي سار عليه العلاقة التي تربط بين مفهومي الدين والطبقة، أو الفكر مع الواقع الاجتماعي، وهذا صحيح. لكن اضطراب التحليل لا يقف عند هذا الحدّ؛ لأنه على حدّ تعبير فاسيلييف، فإن «الوزن الحقيقي للوهّابية ليس في الحقل الاجتماعي، وإنما في المجال السياسي»[(254)]. وهنا، يصل

التذبذب بين الأصول الدِّينية والروحية للوهّابية، ومضمونها الاجتماعي السياسي إلى أشدّه؛ فكيف يمكن التوفيق بين القول إن جذور الوهابية موجودة في الأزمة الروحية وانتشار الخرافة، ثم القول إنّ الوزن الحقيقي للوهابية هو في المجال السياسي؟! بل إن استبعاد فاسيلييف لأي وزن للوهابية في المجال الاجتماعي لا يتّفق مع حقيقة أنّ أهم ما يميز السياسي هو أنّه اجتماعي، وأن جذوره ذات طبيعة اجتماعية. من الممكن القول، بطبيعة الحال، إنّ الدِّيني في التحليل الأخير ما هو إلا جزء لا يتجزَّأ من الاجتماعي، ومن السياسي على وجه الخصوص، لكنّ تبنّي مثل هذا الرأي يتطلّب مجادلة منهجيّة، ينبغي أن تكون محدّدة وواضحة في اتساق مفاهيمها. فأشياء كثيرة يمكن، من النّاحية الفعلية، أن تكون جزءاً من المجالين الاجتماعي أو السياسي. والحقيقة هي أنّ اعتماد فاسيلييف على رؤية تتأرجح بين الجذور الدينية للوهّابية وما تمثّله من الناحية السياسية، أدّى إلى تغليب البُعْد الدِّيني للحركة، وبالتالي؛ تهميش موقعها في عملية تشكّل مفهوم الدولة في الجزيرة العربية، ودورها في الدفع بهذه العملية إلى منتهاها بقيام الدولة. وذلك كله؛ بسبب استبعاد القضية برمّتها عن مجالها الاجتماعي، وبالتالي تهميش بعدها السياسي. وهذا مثير للاستغراب؛ لأنّ فاسيلييف اطّلع بشكل كبير على المصادر الأولية لتاريخ الجزيرة العربية. لكن على الرغم من ذلك كلّه؛ فإنّه يتعيّن الإقرار بأنّ كتاب فاسيلييف واحد من أفضل ما كُتب عن التاريخ السياسي لشبه الجزيرة، خاصة من حيث حجم الجهد البحثي الذي بُذِلَ فيه. ما يفتقده هذا السِفْر الغني ـ بمعلوماته ومصادره ـ وجود خيط نظري ينتظم الرؤية التي يسير عليها البحث ويجعلها أكثر تركيزاً واتساقاً بين المفاهيم والفرضيات وأدوات التحليل التي يعتمد عليها.

شيوع الشِّرك

كما رأينا يمثّل توحيد الألوهية، تحديداً، المفهوم المركزي للوهابية. ونقيضه المباشر هو الشرك ووجوده وانتشاره يقضي على توحيد الألوهية، وبالتالي؛ يؤدّي إلى تراجع الإسلام، والعكس صحيح أيضاً. لكن وكما رأينا في الفصل الثالث فإنّ الشرك الوحيد الذي كان متجسداً على أرض الواقع، ويعترف الجميع في الماضي والحاضر بوجوده، هو الشرك السياسي كما كان متمثلاً في الظاهرة السياسية للمدن المستقلة. ماذا عن الشرك بمعناه الديني، وهو المعنى الذي يتحدّث عنه الشيخ محمد بن عبد الوهاب؟

وهذه الأهمية البالغة لقضية الشِّرك في هذه الدراسة نابعة من أمرين: الأول ؛ هو أنّ الشيخ محمد بن عبد الوهّاب نفسه كرّس مؤلَّفاته كافة وحياته؛ لاستئصال حالة الشرك هذه وإحلال مفهوم التوحيد مكانها. و الثاني ؛ نابع من الأول وهو أنّه لمّا كان الشِّرك هو العاملَ المحرّض للحركة الوهّابية، فلا بدّ، بحسب الرؤية الوهابية، من أن يكون لجذور هذه الحركة طابع ديني. وبناءً على ذلك، يبرز أكثر من سؤال ملحّ عن حقيقة الشِّرك، وحقيقة وجوده في نجد أصلاً وحدود رقعة انتشاره؛ لأنّه إذا كان الشِّرك بعيداً كل البعد عن المدى الذي يجعله تفسيراً منطقيّاً وموثوقاً لنشوء الحركة الوهّابية، يتعيّن وجود طريقة أخرى لفهم هذه الحركة ودورها في التاريخ المعاصر للجزيرة العربية. هل يمكن أن يكون الشرك، بمعناه الديني، متشابكاً ومتداخلاً مع الشرك السياسي في إهاب الحركة الوهابية؟

من البدهي، عند هذه النقطة، أن نبدأ المهمة من كتابات الشيخ ابن عبد الوهّاب حول هذه المسألة ـ وذلك لمعرفة إن كانت تُظهر وجود الشِّرك في نجد ـ وحول هذا الوجود واتساع رقعته. ويمكن تقسيم مؤلَّفات الشيخ إلى نوعين:

يشمل النوع الأول ؛ المؤلَّفات العامة والنظرية التي استعرض فيها الشيخُ المفاهيم الإسلامية الرئيسة وأسهب في شرحها. وهي مؤلَّفات تضمّنت، في الأساس، استدلالات بالقرآن الكريم والسنّة النبوية، تمّ جمعها وتبويبها في فصول تبعاً لموضوعاتها. ونجد، في بعض الأحيان، أنّ الشيخ أضاف تعليقات في نهاية كل فصل في بعض الأحيان، لكنّ ذلك كله تمّ بموجب معايير معيّنة سعياً إلى غاية محددة، والواضح أنّه يغلب على نمط كتاباته؛ العمومية والتأمّل المجرّد في طبيعة الموضوعات قيد الدرس. وهذا النوع من الكتابة نظري وعمومي، لذلك لا يجيب عن الأسئلة التاريخية. وبالتالي، لا تشكل مؤلَّفات الشيخ مصدراً يمكن البحث فيه عن دلائل تشير بوضوح إلى شيوع الشِّرك في نجد[(255)].

يمكن تسمية النوع الثاني من كتاباته «المؤلَّفات العملية»، وهي تضمّ الرسائل التي بعث بها الشيخ إلى مختلف القادة والعلماء، منهم من خالفه الرأي، ومنهم من ناصره، ومجموعة ثالثة ضمّت الذين لم يحسموا أمرهم بعد[(256)]. لقد كان الشيخ يخوض في هذه الرسائل معركة حياته وعلى عدة جبهات، كان في حاجة إلى كسب المزيد من المناصرين، وترسيخ معتقدات أتباعه، والمحافظة على زخم حركته، والردّ على خصومه، وكثيراً ما يبدو الشيخ في تلك الرسائل عفوياً، ويتسع نطاق اهتماماته فيها بالقضايا النظرية والأيديولوجية والوقائع التاريخية أحياناً. يمثّل التوحيد والشرك قضيتيه الرئيستين في هذه الرسائل، ولذلك تجده منهمكاً ـ وبتكرار واضح أحياناً ـ في تعريف التوحيد والشِّرك والاستدلال على ذلك بالقرآن الكريم والسنّة النبوية وأقوال العلماء، خاصة الحجاوي وابن تيمية. وقد تضمّنت الرسائل قدراً لا يُستهان به من الموادّ التاريخيّة، مثل: الحوادث والشخصيات وآرائها الدِّينية والمفاهيم والأفكار، وما سوى ذلك، لكنّ الرسائل على عفويتها خلت من أي إشارة إلى قضايا اجتماعية و/أو اقتصادية متصلة بحياة الناس اليومية. كانت الرسائل مكرسةً بالكامل؛ لبحث قضايا دينية وسياسية، بما في ذلك سَوْق الحجج الشرعية المتعلقة بمفهومَي التوحيد والشِّرك، والعلاقات بالقوى الخارجية ورفع معنويات أنصاره وبناء تحالفات، ووصف الممارسات الشركيّة وما إلى ذلك. ونظراً إلى العفوية التي تميّزت بها نصوص الرسائل، فقد كشفت جوانب عديدة من الشخصية الحقيقية للشيخ، فأظهرت شخصيته المحبطة أحياناً، وفهمه

العميق للقضايا ونقاط قوته وضعفه وعصبيته وغضبه وتهكمه أيضاً[(257)]. كما كشفت أنّ الشيخ إلى جانب أنّه رجل دين، كان في العمق شخصية سياسية تتميّز بالحيوية والنشاط والقدرة على اتخاذ القرار بسرعة لافتة. وفي الأحوال كلها كشفت هذه الرسائل إصرار الشيخ الذي لم يكن يلين على تحقيق ما كان يصبو إليه. لذلك؛ ينبغي أن ننظر فيها إلى ما أراد الشيخ قوله عن انتشار الشّرك في نجد، ولا سيما أنّ قضية الشّرك كانت قضية محورية في تلك الرسائل.

أول ما نلاحظه في تلك الرسائل أنّ انشغال الشيخ بقضية الشّرك ومدى انتشاره لم يكن مقصوراً على منطقة نجد، مع أنّها كانت المكانَ الذي نشأت فيه حركته، وكانت الهدفَ الأول والمباشر لها، بل على العكس، امتدّ انشغال الشيخ ليشمل سائر المجتمعات الإسلامية[(258)]. وهذا شيء لافت؛ لأنه يشير إلى أنّ مسألة الشرك بالنسبة إلى الشيخ والحركة لم تكن مسألة محليّة. بالإضافة إلى ذلك، لم تكن مجادلة الشيخ في رسائله الشخصية ذات طابع تاريخي، بمعنى أنّها لم تكن معنيّة بحجم وجود الشرك وطبيعته في منطقة معينة، والتدليل على ذلك بأمثلة شركيّة بعينها، ثم إخضاع ذلك كله للتحليل، بدلاً من ذلك كان الطابع الأيديولوجي النظري يطغى على هذه الرسائل، بحيث كانت تركّز على المعنى العام للشرك في مقابل التوحيد وأنواع الشرك والسلوكيات أو الممارسات الدينية التي تنتمي إلى مجال الشرك أو مجال التوحيد، وذلك كله بشكل عام. والظاهر أنّ الذي فرض هذا المنحى، هو أنّ الجدل بين الشيخ وخصومه النجديين لم يكن يتمحور حول قضايا تاريخية، وإنما حول معنى التوحيد والشرك وحدود كل منهما، أي حول قضايا أيديولوجية نظرية في المقام الأول. وفي هذا الجدل كان الشيخ مدفوعاً في كتابة تلك الرسائل ليس فقط بالردّ على خصومه، وإنّما أولاً وأخيراً بإلحاح القضية المركزية لحركته، وهي استئصال الشّرك وإقامة التوحيد. ويبقى السؤال: أين هو الشرك الذي ينبغي استئصاله؟ لذلك، لم تكن المسألة محلّ الخلاف بين الطرفين هي تفشي الشّرك، بحدّ ذاته، في هذه المنطقة أو تلك وإنّما قضية التعريف الصحيح والمجمع عليه للشرك وما هي السلوكيات أو الممارسات التي تقع ضمن حدود معنى الشّرك كما هو معرّف في القرآن الكريم والسنّة النبوية وإجماع العلماء[(259)].

ليس مفاجئاً، أنّ إشارات الشيخ المتكرّرة في رسائله إلى وجود الشّرك، لم تكن دائماً محدّدة ضمن حدود منطقة جغرافية بعينها. ولا يدع الشيخ مجالاً للشك في ما يقصده بالتوحيد وبنقيضه الشّرك، لكن في ضوء أنّ نجداً كانت قاعدة انطلاق حركته، وكانت هدفها المباشر، وأنّ مناظراته العقائدية كانت مع علماء نجد، أساساً، من المثير للحيرة حقاً أنّ أغلب الأمثلة التي يسوقها في رسائله؛ لتوضيح رأيه حول الشّرك، والبرهنة على صحّة هذا الرأي، كانت من خارج نجد. وتعبّر هذه المفارقة عن غياب الترابط بين الهدف النهائي لدعوة الشيخ، وهو استئصال الشّرك في نجد وبين الحجج التي تبرّر ذلك الهدف. التفسير المحتمل لذلك هو أنّ الشيخ وخصومه كانوا منغمسين في الناحية النظرية للقضية محلّ الخلاف، الأمر الذي جعلهم يستغرقون في الخلاف حول تحديد ما يعنيه الشّرك على حساب الاهتمام بالسؤال التاريخي عن وجوده في منطقتهم قبل غيرها، ومدى انتشاره فيها. هناك تفسير محتمل آخر، وهو الأقرب للحقيقة في الواقع، وهو أنّ الشّرك، خاصة بصيغته المؤسّساتية، لم يبلغ في زمان الشيخ حدّاً يجعل منه قابلاً لأن يكون محور خلاف ونزاع بينه وبين مخالفيه. والحجة التي نسوقها في هذا الفصل هي أنّ التفسيرين يشكّلان معاً السبب الرئيس للتعارض بين مقولة الشيخ عن الشّرك، من ناحية، وحقيقة أنّ أغلب المؤشّرات التي يسوقها عن وجود الشرك وتجسّده على أرض الواقع، هي مؤشرات تقع خارج نجد.

لا توجد في رسائل الشيخ صيغة واحدة لكلّ الإشارات إلى الشّرك، بل هي إشارات متنوّعة تتميّز بعموميّتها وإيجازها، ويمكن، على العموم، تقسيمها إلى أنواع ثلاثة: الأول ؛ ويشمل الإشارات إلى أفراد محدّدين أو إلى جماعات أو بلدات في نجد يقول الشيخ إنها واقعة في ممارساتها بالشّرك بصورة أو بأخرى، أو أنّ أبناءها يدينون باعتقادات تتنافى مع مسلّمات التوحيد. و النوع الثاني ؛ يشمل عبارات عامة تتحدّث عن ذيوع الشّرك، لكنّها تشير ضمناً، فحسب، إلى أماكن انتشاره أو تشير إلى نجد، بخاصة على الأقل. و النوع الثالث ؛ يشمل إشارات إلى تفشي الشّرك في المجتمعات المجاورة لنجد، وعلى التعيين منطقة الأحساء والحجاز والعراق والشام أو سوريا. وقد

استخدم الشيخ هذه الإحالات كافة؛ لتوضيح رأيه في الشِّرك وكيف أنّه يتنافى مع جوهر التوحيد كما هو معرَّف ومفصَّل في مصادر أهل السنّة بعامة، وفي مصادر الحنابلة بخاصة. وسنبيّن في سياق هذا الفصل أنّه لدى التعامل مع هذه الإحالات جملة واحدة، نراها تثير أسئلة أكثر ممّا تعطي إجابات عن مدى شيوع الشّرك في نجد، وذلك عائد إلى أمور ثلاثة: الأمر الأول ؛ هو ما ذكرناه، سابقاً، عن كون مقولة الشيخ ومعارضيه في الشِّرك ذات طابع نظري وأيديولوجي في الأغلب، وأنّ مقولة من هذا النوع لا تتطرّق، في العادة، إلى دقائق الحالات التاريخيّة وتفصيلاتها. و الأمر الثاني ؛ هو افتقار رسائل الشيخ محمد بن عبد الوهّاب إلى التعيين والوضوح في إظهار مدى تفشي الشِّرك في نجد. ذلك أنّ الإحالات كافة عائدة إمّا إلى أفراد أو إلى بلدات وأنّ لكلّ منها خصائصها وسياقها، ولذلك لا يمكن التعويل على مجموعها في طرح مقولة عن الشِّرك تستند إلى حجّة قوية. و الأمر الثالث ؛ هو أنّ عامة الإحالات إلى الشِّرك التي تتميّز بالتعيين والوضوح، تشير إلى حالات خارج نجد لا داخلها، وهي حالات تختلف عن واقع الحال في نجد، آنذاك، من حيث إشارتها إلى مؤسّسات، بينما تشير الحالات التي في نجد إلى أفراد في أغلب الحالات، وهذا يدلّ على اختلاف واضح في طبيعة الشِّرك وذيوعه بين ما كان حاصلاً في منطقة نجد وبين ما كان حاصلاً خارجها.

الشّرك خارج نجد

لنبدأ بالنوع الأول الذي يُظهر فيه الشيخ اضطرابه وقلقه من درجة تردّي الواقع الدِّيني في بعض المجتمعات العربية عدا مجتمع نجد. إنّه نمط يتكرّر في رسائل الشيخ متى أراد إثبات شيوع الشِّرك، وكان يلجأ إلى الاستدلال بدور العبادة؛ حيث كانت الممارسات الشِّركية شائعة في تلك المجتمعات، وإننا نجد مثالاً على ذلك في رسالة حادّة بعث بها الشيخ إلى عالم في نجد. وكتب في رسالته، في مسعى لتوضيح موقفه من قضية الشِّرك المثيرة للنزاع، «... أنّ النطق بها [يعني الشهادة] لا ينفع إلا بالعمل بمقتضاها وهو ترك الشِّرك، وهذا هو المطلوب ونحن، إذاً، نهينا عن الأوثان المجعولة على قبر الزبير وطلحة وغيرهما في الشام أو في غيره»[(260)]. وهذه أمثلة محدّدة على أماكن كانت الأفعالُ الموقعةُ في الشِّرك شائعةً فيها وجميعها خارج نجد. وفي رسالة أخرى، كانت سائر المواقع التي أشير إلى شيوع الممارسات الشِّركية فيها خارج نجد مثل: مكة المكرّمة والمدينة المنورة والبصرة والأحساء والزبير[(261)].

كتب الشيخ أولى رسائله ردّاً على عبد الله بن سُحيم وهو عالم من منطقة المجمعة. كان ابن سحيم واحداً من أولئك العلماء الذين تبنّوا موقفاً وسطاً في المسائل المتنازَع فيها بين الشيخ محمد بن عبد الوهّاب ومخالفيه. والظاهر أنّ عبد الله بن سحيم أراد فهم موقف كل طرف في تلك المسائل، ولذلك؛ أرسل إلى الشيخ ابن عبد الوهّاب تعليقاته على رسالة بعث بها أحدُ مخالفي الشيخ البارزين إلى أهالي منطقة شقراء هو عبد الله المُوَيس. حدثت المناسبة وتبادلُ الرسائل في نجد وكان الحديث عنها وعن علمائها. كما إنّ الشيخ ردّ على عالم نجدي طمع في وقوفه بجانبه، وهنا، أيضاً، لم تُظهر الأمثلة شيوع ممارسات دينية منهيّ عنها في نجد[(262)].

إننا نجد في هذا النوع من الإحالات إشارة ضمنية إلى نجد في أحسن الحالات، ولا نجد أي إشارة صريحة، ما يدلّ على أنّه لا علاقة لهذه الإحالات بالممارسات الشِّركية ولا بشيوعها في نجد. ومن البدهي في هذه الحالة أنه يتحتّم طرح تساؤل عن السبب الذي حدا بالشيخ إلى سرد تلك الأمثلة في رسائله، بينما كانت نجد هي همه الأول، وكان مخالفوه الذين كان يتبادل معهم الرسائل هم نجديون أيضاً. وفي ملاحظة ذات صلة، أشار فضلُ الرحمن إلى أنّ الحركة الوهّابية كانت جزءاً من تيار أوسع في القرنين 12هـ/18م و13هـ/19م: «كان يتعاظم لمواجهة الفساد الدِّيني والانحلال الأخلاقي، وانحطاط عمّ المجتمع الإسلامي في الأقاليم التي سُلخت من السلطنة العثمانية، وفي الهند...»[(263)]. كان فضل الرحمن محقاً في محاولته إظهار السياق الإسلامي العام للحركة الوهّابية. إلا أنه ليس هناك ما يشير إلى أنّ الدور الخارجي في هذه الحالة كان العامل المحرِّض الذي أطلق الحركة الوهّابية. وإذا أخذنا رحلات الشيخ الخارجية في الاعتبار يمكن القول بالمقابل، إنّ العامل الخارجي لا بد من أنّه ساعد على إعطاء أفكار الشيخ شكلَها النهائي. لكن العامل المحرّض الذي ولّد تلك الأفكار، وأطلق الحركة كلها، كان ذا جذور محلية. والسياق العالمي لحركات الإصلاح التي أشار إليها فضل الرحمن لا يقلّل بأي شكل من الأشكال من شأن هذه الجذور المحليّة، ولا من شأن السياق المحلي للحركة الوهّابية.

لكن بوضعه لحركته في سياق إسلامي أعمّ من خلال إحالاته المتكرّرة لمعالم الشرك في العالم الإسلامي، يكون الشيخ قد عبّر بذلك عن التزام بالتوجه العالمي للفكر الإسلامي، وأنه التوجّه الذي كان يتحرك في إطاره. كان مقتنعاً بأن هناك حاجة إلى جذب الانتباه إلى حقيقة أنّ الشِّرك كان متفشياً، وأنّ إعادة بناء أسس التوحيد الصحيحة كانت لذلك حاجة ملحّة. وموقفه من هذه القضية، تحديداً، منسجم تماماً مع الاتجاه السائد للفكر الإسلامي. فانتشار الشرك كان أمراً قد تنبأ به النبي محمد (ص) في حديث الغرباء المشهور، وأنه حدث حتمي مع تقدم الزمن. حيث تنبأ بانتشار الشِّرك على نطاق واسع إلى درجة يصبح عندها المسلمون المتمسّكون بدينهم فعلاً أقليّة أو «غرباء» في نهاية الزمان[(264)]. إن نبوءة النبي (ص) تحدثت بهذا المعنى عن مستقبل الأمّة الإسلامية بشكل عام، وليس عن مستقبل نجد أو سوريا أو أيّ بلد بعينه. وبهذا المعنى، تكون إشارة الشيخ، المرّة تلو المرّة، إلى الممارسات الشِّركية في بعض الدول العربية المجاورة أمراً متوقّعاً بل بدهيّاً؛ لأن ذلك يعني في نظره تمدّد الشِّرك وانحسار الدِّين الحقّ، وكلاهما يدلان على تحقّق ما أخبر

به رسولُ الله (ص). لكن الذي يبدو من إشارات الشيخ عن تمدّد تيارات الشّرك في العالم الإسلامي إما أنّه لم يشمل نجد أو أنّ تأثيره في الحالة الدينية هناك أخذ شكلاً مختلفاً. وعلى أي التقديرين، يُستدَلّ من إشارات الشيخ أنّ منطقة نجد كانت تفتقد حالات شركيّة مهمة يمكن التعويل عليها لتعزيز أيّ مجادلة في هذا الاتجاه.

وبأخذ نبوءة النبي عن الغرباء في الاعتبار، يصحّ القول إنّه إذا كان الشِّرك شائعاً وراسخاً في تلك الدول المجاورة، في ذلك الوقت، فإنّ إمكانية حصول ذلك في نجد كان أمراً محتملاً أيضاً[(265)]. ذلك أنّ أغلب الدول التي أشار إليها الشيخ إما أنّها محيطة بمنطقة نجد أو قريبة منها، وهي الحجاز والأحساء والعراق وسوريا. وبما أنّ الشيخ درس في المناطق الثلاث الأُولى؛ فقد كان على دراية تامّة بالأوضاع الاجتماعية والسياسية السائدة فيها، ولا سيّما الأوضاع الدِّينية على المستويين الرسمي والشعبي[(266)]. ولا شكّ في أنّ رحلاته إلى تلك المناطق زادت من معرفته بأمرين: أولهما ؛ أوجه الاختلاف في طبيعة الأوضاع الدِّينية وخصائصها بين نجد وتلك المناطق، و ثانيهما ؛ الضعف السياسي والثقافي في نجد مقارنة مع تلك المناطق. وهنا تجدر ملاحظة أنّ إشارات الشيخ عن الشِّرك في نجد، على قلّتها وضيق نطاقها، تتعلّق دائماً بمعتقدات أفراد وممارساتهم، لا بمواقع بعينها يمارَس الشرك بالله فيها بشكل جماعي. فليس هناك إشارة إلى أضرحة ولا إلى دور عبادة معروفة يؤمّها كثير من الأتباع. وهذا التباين في إشارات الشيخ، بين داخل نجد وخارجها، إلى وجود اختلاف نوعي لهذه المسألة بين الحالتين. ذلك أنّ انتفاء الإشارة بالمطلق إلى وجود دور عبادة مؤسسية راسخة في نجد، مقابل ما كانت عليه الحال خارجها، هو أمر واضح وبيّن في كتابات الشيخ، كما يُستشَفّ من كتابته عن الشِّرك في البلدان المجاورة. وربما يُستثنى من ذلك مثالان عن موقعين دينيَّين أشار إليهما الشيخ في مناسبة واحدة، لكنّهما موقعان مندثران هدمهما الشيخ بنفسه، عندما كان في العُيَيْنة قبل انتقاله إلى الدرعية.

من ناحية أخرى، أشار الشيخ، في الأغلب، إلى مزارات دينيّة محدّدة معروفة بأسمائها في الدول المجاورة، كانت المعتقدات والممارسات الشِّركية شائعة فيها. والأماكن التي دأب الشيخ على الإشارة إليها في رسائله هي قبّة الكواز وقبّة أبي طالب، وسية طالب، وقبّة رجب وقبر الزُّبَير وقبر طلحة وقبر يوسف وقبر ابن عربي. ربما لا تكون لائحة المواقع الدِّينية هذه التي أشار إليها الشيخ في غير موضع في رسائله شاملة؛ لأنها لا تتضمن سائر المؤسسات الدِّينية التي كانت فاعلة في تلك البلدان في ذلك الزمان، لكنّها تظل مهمّة مقارنة بنجد. ويضاف إلى تلك المواقع الاحتفالات الدِّينية التي كانت تُقام بانتظام احتفاءً بمناسبات دينية متنوّعة مثل المولد النبوي. واستناداً إلى ما قاله الشيخ، كانت الممارسات الشِّركية شائعة في تلك الأماكن. وإشارة الشيخ إليها، باستمرار، تعكس إلمامه بالأوضاع الدِّينية والثقافة السائدة في تلك البلدان والمناطق.

إذا كان وجود الشِّرك في نجد، يوماً، أمراً لا يمكن إنكاره، فإنّ مدى شيوعه ودرجة رسوخه لا تقارَن بما كان حاصلاً في تلك البلدان. لذلك، ما يبدو واضحاً من كتابات الشيخ أنّ الشِّرك في نجد كان بسيطاً في مضمونه، وكان محدوداً في مدى انتشاره. ويدلّ على ذلك أنّ الممارسات الشِّركية كانت فردية، ولم تكن تتمّ من خلال مؤسّسات كحال مصر والعراق مثلاً. أضف إلى ذلك أنّ ممارسة الشِّرك ارتبطت بمسألة ماديّة بسيطة عكست حاجات الناس الملحّة آنذاك، أعني الحاجات الاقتصادية أو الاجتماعية أو الصحّية، كما إنّ الشِّرك لم يتحوّل في نجد إلى اتجاهات فكرية لها أتباع ومؤسسات وطبقات اجتماعية كحال الدول الأخرى. الحاصل أنّ الدلائل كافة في إشارات الشيخ في هذا المقام تدلّ على أنّ الشِّرك في زمان الشيخ وقبله كان معزولاً ومحدوداً في نجد، بما عكس الأوضاع الاجتماعية والاقتصادية والتعليمية البسيطة التي سادت في هذه المنطقة، آنذاك.

لا نعرف متى تنبّه الشيخ إلى هذه الاختلافات وإلى أهمّيتها في موطنه، لكن يمكننا الاستنتاج بأنّ رحلاته الخارجية أكّدت أهميتها في نظره. فقد سافر إلى المدينة المنوّرة وإلى مكة المكرّمة في الحجاز وإلى الأحساء وكذلك إلى البصرة في العراق. وتلقّى علومه الشرعية

على يد فقهاء مشهورين في المدينة المنوّرة والبصرة واجتهد في طلب العلم سنين عديدة. وقد ذكر أنّ الشيخ ذُهل لِما رآه في المسجد النبوي بالمدينة المنورة وفي البصرة بالعراق، وقد أُخرج الشيخ عنوة من البصرة لتنديده بالممارسات الشِّركية التي كانت شائعة فيها. ولمّا كانت رحلاته طلباً للعلوم الشرعية، وهي رحلات استغرقت سنوات، لا بدّ من أنّها زادته علماً وثقافة ودراية بأنّ منطقة نجد أقل شأناً من جاراتها الأكثر تعلُّماً والأوسع ثراءً حينئذٍ. كما إنّ تلك المناطق كانت جزءاً من السلطنة العثمانية التي رأى الشيخ أنّها خاضعة لحكم فاسد ومنحرف دينياً.

يضاف إلى ما تقدم أنّ تأثير تلك المؤسسات، لم يبقَ محصوراً ببيئاتها المحليّة، ولكن امتدّ إلى الأحساء والحجاز وضرب جذوره فيها، علماً بأنّ المنطقتين قريبتان جغرافياً من نجد ومترابطتان معها على الأصعدة: الاجتماعي والاقتصادي والدِّيني أيضاً. وهذا ما رجّحه الشيخ؛ لأنّ عدة علماء نجديين، منهم بعض خصومه، تلقّوا علومهم في بعض تلك الدول أو تتلمذوا على يد علماء تلقّوا تعليمهم فيها. لكنّ الأهم من ذلك أنّه كان لخصوم الشيخ صلات بتلك الدول وكانوا ناشطين في محاولات تحريض القوى الدِّينية والسياسيّة فيها على حركته.

عندما غادر الشيخُ نجداً، بعد عام 1127هـ/1715م[(267)]، كانت قد عصفت ببلاده أزمات سياسية واقتصادية خانقة (كما سيأتي). كانت المنطقة مقسَّمة من الناحية السياسية إلى بلدات مستقلة أو دول على شكل مدن، وكانت في حالة تناحر لما لا يقل عن عقود من الزمن. كما كانت نجد، آنذاك، مقسَّمة، من الناحية الاجتماعية، تبعاً للولاءات القبليّة بل قد طال الانقسامُ السكانَ المستقرين في المدن[(268)]. لذلك؛ يمكن تصوّر القلق الذي ربما إنّه استبدّ بالشيخ من احتمال تسلّل العادات الشِّركية إلى نجد عبر صلات خصومه بالدول المجاورة. وتشير كتابات الشيخ إلى معرفته بذلك، كما يقول، وإلى انزعاجه من العلماء النجديين الذين اعتادوا زيارة الأضرحة والمشاركة في الاحتفالات الدِّينية التي كانت تقام بانتظام خارج نجد (كما في الأحساء والحجاز والعراق). كان هؤلاء العلماء، كما يقول الشيخ، يشاركون في ما يصفه بالطقوس الشركية الصريحة. وكما هو متوقّع، اتخذ الشيخ من هؤلاء العلماء موقفاً حازماً وعنيفاً ومتصلاً، فرسائله ملأى بالحديث عن هؤلاء العلماء الذين أقاموا صلات مع جهات خارجية، منهم المشايخ عبد الله المُوَيس وابن اسماعيل وابن الربيعة. واستناداً إلى ما ذكره الشيخ، كان هؤلاء الثلاثة على اتصال بمشركي العراق والحجاز وكانوا يزورون أضرحتهم (قبّة سنة رجب وقبّة الكواز وقبّة أبي طالب) مرتين في العام، وأغرَوهم على أهل التوحيد «وأحلّوا دماءنا وأموالنا». في تلك المرحلة، استقوى خصومُ الشيخ بقوى خارجية، وبخاصة القوى التي ادعى الشيخ أنها تشاركهم الاعتقاد بقدسية الأولياء وأضرحتهم وأبرزهم المُوَيس. وهناك خصم آخر هو سليمان بن سُحَيم ناشط على الجبهة الخارجية سعياً إلى حشد الدعم للمعارضة الداخلية التي وقفت في وجه حركة الشيخ في نجد. ولا تزال الرسالة التي بعث بها الشيخ إلى الزعماء والعلماء في الدول المجاورة محفوظة في مصادر الوهّابيين. وهذا يدلّ على أنّ المعارضة تجاوزت حدّ الخلافات الدِّينية مع الشيخ، ووصلت إلى حدّ الاستعانة بحلفاء من خارج المنطقة على الشيخ وحركته.

ومن البدهي أنّ الشيخ ارتاب من النشاطات الدِّينية لهؤلاء العلماء، وبخاصة ارتباطاتهم بالقوى الخارجية. ومما يدلّ على ذلك إثارته تلك المسألة في عدة رسائل بعثها إلى علماء نجديين. من ذلك أنّه كتب في إحدى تلك الرسائل، «الذي نكفّر، الذي يشهد أن التوحيد دين الله ودين رسوله، وأنّ دعوة غير الله باطلة ثمّ بعد هذا يكفّر أهل التوحيد ويسمّيهم الخوارج (الذين خرجوا على الدِّين القويم) ويتبيّن مع أهل القبب على أهل التوحيد»[(269)]. والظاهر أنّ قلق الشيخ من صلات خصومه بالمؤسسات الشِّركية في الخارج نابع من تصوره إمكانية تحوّلها إلى قناة تتسرّب من خلالها المعتقدات والممارسات الشِّركية إلى الحاضرة النجدية، ممّا قد يفتح المجال أمام ترسيخها ومأسستها هناك. وهذا، في ما لو حصل، كان سيزيد من انقسامات هذه المنطقة وتفسّخها؛ لأنه سيضيف إلى الانقسامات الاجتماعية والسياسية الموجودة أصلاً، انقسامات أخرى دينية يؤازرها منطق دينيّ وشرعية دينية. وذلك كله لو تحقّق، كان سيزيد مهمةَ الإصلاح

التي اضطلع بها الشيخُ صعوبة، ولا يغيب عن بالنا أنّ القضية المركزيّة لحركة الشيخ هي التوحيد، بدلالتيه الدينية والسياسية، وتحقيق الوحدة أصعب ما يكون في مجتمع يُجيز الانقسامات ويشرّعها على أساس ديني.

إن إشارات الشيخ إلى الممارسات الشِّركية خارج نجد تتسق، من ناحية، مع المنظور العالمي للإسلام، على اعتبار أنّ الشرك مرفوض في أي مكان في العالم. ولذلك أراد بتلك الإشارات التشنيع بتلك المعتقدات والممارسات، ونزع الصفة الشرعية عنها، من ناحية أخرى . والأرجح أنّ الشيخ كان يهدف من وراء ذلك إلى تلافي إمكانية تسلّل تلك المعتقدات من خلال بعض العلماء النجديين إلى نجد. بهذا المعنى، كانت تلك الإشارات جزءاً من الاستراتيجية التي اتّبعها الشيخ لدرء إمكانية امتداد الشِّرك الذي كان سائداً في الدول المجاورة إلى مجتمعه، لكنّ ذلك، يعني أنّ إشارات الشيخ تعكس أمراً آخر وهو أنّه لم يكن في نجد ممارسات شركيّة شائعة وممأسسة مثلما كانت عليه الحال في تلك الدول. وقد كان هذا الجانب للعلاقة بين الحالتين هو الذي أثار ارتياب الشيخ ومخاوفه، كما يبدو، من التأثير الخارجي في المقام الأول. وبهذا المعنى، فإن تلك الإشارات لا ترقى إلى أن تكون مؤشّرات على طبيعة الشِّرك واتساع رقعته في نجد.

هيمنة الشِّرك

في النوع الثاني من إشارات الشيخ يتواصل نمط الاهتمام بقضية الشِّرك الدِّينية في نجد، مع تواصل إعطاء أمثلة توضيحية على وجوده المُمَأسس خارجها، لكن يختلف هذا النوع الثاني إلى حدّ ما، في بعض النواحي، عن النوع الأول من حيث إن الإشارة فيه إلى نجد أكثر مباشرة، لكن من دون ذكرها بالاسم. بعبارة أخرى، إدراج مجتمع الحاضرة في هذا النوع هو إدراج ظرفي فرضه السياق، وبالتالي؛ فهو إدراج يمكن استنتاجه من سياق الحديث ومن الظرف المحيط، ليس أكثر. نجد في هذا النوع الثاني إشارة عامة إلى شيوع الشِّرك في كل مكان، والظاهر أنّ مجتمع الحاضرة كان من جملة تلك الأماكن أيضاً. والشيء الوحيد الذي يدلّل على تضمين نجد في هذه الحالة هو سياق الإشارة إلى الشِّرك، والأهمّ من ذلك ربّما حقيقة أنّ إشارة الشيخ هذه إلى تفشّي الشرك تأتي في رسائل بعثها إلى علماء نجديين، يتحدّث فيها عن الأوضاع السائدة في نجد. لكنّ الإشارة في هذا النوع لا تذكر بلداً معيّناً ولا مدينة ولا جماعات بعينها بل، عادة، تكون إشارة تعميمية مع بعض الأمثلة التوضيحيّة التي دائماً تكون بشكل عابر. من الأمثلة الجيّدة على هذا النوع رسالة بعثها الشيخ إلى مجموعة من العلماء في مناطق مختلفة في نجد، قال فيها بعد أن أسهب في شرح معنى شهادة أن لا إله إلاّ الله (ركن الإسلام الأول) ونقيضها الشّرك، «فمن عرف هذه المسألة عرف أنّ أكثر الخلق قد لعب بهم الشيطان وزيّن لهم الشِّرك بالله، وأخرجه في قالب حُبّ الصالحين وتعظيمهم». ثم توسّع في بيان الشِّرك وأضاف: «إذ عرفتم هذا [أي معنى الشِّرك] فلا يخفى عليكم ما ملأ الأرضَ من الشِّرك الأكبر عبادة الأصنام. هذا يأتي إلى قبر نبي، وهذا إلى قبر صحابي كالزبير وطلحة، وهذا إلى قبر رجل صالح...»[(270)]. إنّ التعميم، في هذه العبارة واضح، لكنّ ذكره في رسالة بعثت إلى جماعة من العلماء النجديين يعطي انطباعاً بأنّ الحديث كان يدور عن سكان نجد أو أنّهم كانوا أوّل المعنيين به.

يتقوّى هذا الانطباع بالسؤال الذي طرحه الشيخ على هؤلاء العلماء، عقب العبارة الأخيرة مباشرة عندما قال: «فإن كنتم تعرفون أنّ هذا من الشِّرك كعبادة الأصنام الذي يُخرج الرجل من الإسلام، وقد ملأ البرَّ والبحر وشاع وذاع حتى إن كثيراً ممن يفعله يقوم الليل ويصوم النهار وينتسب إلى الصلاح والعبادة، فما بالكم لم تفشوه في الناس وتُبينوا لهم أنّ هذا كفر بالله مخرج عن الإسلام؟»[(271)]. لكنّ كلمة «الناس» المذكورة في هذا السؤال، لا يمكن تفسيرها سوى أنّها سكان نجد؛ لأنّها عنت الأشخاص الذين كان يُفترض بهؤلاء العلماء النجديين القيام بواجبهم نحوهم. لكن، إذا كان هذا ما دار في خلد الشيخ، وهو كذلك فعلاً، لِمَ لم يقل ذلك صراحة؟ والأهمّ من ذلك هنا، أيضاً، أنّ الأمثلة التي ساقها في رسالته؛ لتوضيح رأيه في معنى الشِّرك وشيوعه كانت من العراق لا من نجد، وهو ما ينسجم، بالتالي، مع النمط نفسه الذي ذكرناه آنفاً، وأنّه وإن تحدّث الشيخ عن الشِّرك فيما كان يفكر في الأوضاع بنجد، فإنّ الأمثلة التوضيحيّة أشارت إلى ممارسات شاعت في مكان آخر. ومع ذلك، يظلّ التعميم في عبارة الشيخ غير منسجم مع تأكيده في مواضع أُخرى على أنّ عامّة أهل نجد يمشون على الصراط المستقيم وأنّ معتقداتهم وممارساتهم الدِّينية صالحة على العموم.

حالات الشِّرك في نجد

نأتي إلى النوع الثالث الذي نرى فيه ما يميّزه عن سابقَيه. ففي النوعين الأول والثاني، كان الشيخ يشير في مؤلفاته دائماً إلى صور شِركية في مناطق في شبه الجزيرة العربية سوى نجد أو في دول مجاورة لها. وفي النوع الثالث والأخير، أشار إلى حالات معيّنة في نجد على الخصوص، وإن لم تكن الإشارات متسقة. فهو يشير في العادة إلى أفراد أو إلى جمع من العلماء الذين عارضوا الشيخ وحركته. بيد أنه لم يشر في مواضع إلى أفراد ولكن أشار إلى بلدة واحدة أو إلى طائفة من البلدات التي ارتدّ سكانُها. وعندما يشير إلى أفراد، فهو لا يشير إلى الفئة نفسها منهم. ففي أغلب الحالات كان يشير إلى علماء نجديين معيّنين معارضين يتبعون نهجاً دينياً مختلفاً عن نهجه. وفي حالات أُخرى، يشير إلى فئة من الأفراد الذين يرون أو يرى بعض الناس أنهم أولياء أو يتحلّون ببعض صفات الأولياء على الأقل. لكنّ الشيخ لا يسمّيهم أولياء، وإنما يسمّيهم طواغيت، وهم الذين يدْعون الآخرين إلى عبادتهم[(272)]. كما إن هؤلاء الطواغيت انتمَوا إلى المعسكر الذي عارض حركة الشيخ، وإن يبدو أنّ عددَهم كان قليلاً جداً. لم يقدّم الشيخ في إشارته إلى هؤلاء الأفراد أي معلومات عن معتقداتهم أو نشاطاتهم أو أتباعهم سوى قوله إنهم يدْعون الناس إلى عبادتهم من دون الله. ويبدو أنه تعمّد إغفالهم لكي لا يشيع في الناس ذكرهم، حتى إن المصادر الأخرى لم تأت على ذكر هذه الفئة من الناس، وهو ما قد يشير إلى قلّة شأنهم.

تختلف الإشارة إلى البلدات عن الإشارة إلى الأفراد؛ لأنها في سياق مختلف؛ فبينما يشير الشيخ في أغلب رسائله إلى من عارضه من العلماء وعلى مدى حقبة زمنية طويلة، لم يُشر إلى ردّة سكان بعض البلدات إلاّ بعد انطلاق الحملة العسكرية التي رمت إلى توحيد البلاد تحت راية الدولة الجديدة. وهذا فارق مهم، في حدّ ذاته، في تبرير تعامله مع كل من البلدات كحالة منفصلة. ومهمتنا في هذا المقام معرفة إن كانت إشارات الشيخ إلى معارضيه، سواء أكانوا أفراداً من العلماء أم طواغيت أم بلدات، يمكن أن تقدّم لنا أي أمارة أو دليل على أنّ اتساع رقعة الشِّرك أضحى ظاهرة عميقة الأثر كما تزعم المصادر الوهّابية.

تطرّق النزاع بين الشيخ ومعارضيه إلى تفاصيل نظرية وغير عملية، ونحن غير مهتمّين بالحجج النظرية التي ساقها الطرفان بقدر اهتمامنا بالواقع التاريخي لتلك الحجج. وبالتالي؛ فإنّ السؤال الذي يعنينا هنا ليس عن الحجة التي لاقت شيوعاً أكثر من غيرها، ولكن التساؤل، كما أشرنا أعلاه، هو عن مدى ما تكشفه إشارات الشيخ إلى أفراد معيّنين يرى أنّهم يسيرون على نهج ديني خاطئ بشأن شيوع الشِّرك في الناس، ولا سيما السكان المستقرّين في نجد آنذاك. لذلك؛ لن نخوض في الخلاف النظري بين الشيخ وخصومه لأنه لا يحوي كثيراً مما يمكن الاستعانة به في تسليط بعض الضوء على الواقع التاريخي للشِّرك. ومن ناحية أخرى، هدفنا هو تكوين فكرة عن واقع الشِّرك كما وصفه الشيخ من دون الاستناد إلى ما قد يراه بعضهم تعريفاً نظرياً أكثر منه تعريفاً دقيقاً للشرك.

بما أنّ الشيخ كان عالماً في الشريعة ومُصلحاً وقائداً لحركة، لم يألُ جهداً في إشاراته إلى خصومه في فضح فحش خطئهم وضلالهم، كما بدا له. لم يكن مراده من ذلك تسجيل بعض النقاط في سجال فكري، بل كان متفطّناً لحقيقة أن خلافاته مع معارضيه لم تكن نظرية بسيطة يمكن إسنادها إلى معتقدات نظرية وتوجّهات منهجية. والحقّ أن بعضها كان نظرياً فعلاً، لكن يتبيّن في التحليل النهائي أنّه كان لها أبعاد ونتائج سياسية أيضاً؛ إذاً، عرف الشيخ أن تلك الخلافات لن تقتصر على الجانب النظري، وأنه بينما كان يسعى لنشر حركته وتوسيع قاعدة أنصاره المحليين وكسب مزيد من الأتباع والحلفاء، نشط خصومه في محاولة كبح نمو حركته وانتشارها. كان خلافه مع معارضيه، من بعض الوجوه وفي مرحلة معيّنة، حرباً كلامية لكسب تأييد الناس. وبعد أن شعر خصوم الشيخ أن جهودهم لم تتكلّل بالنجاح على الجبهة الداخلية، تطلعوا إلى الاستعانة بقوى خارجية سياسية ودينية. بعث واحد من أبرزهم، هو سليمان بن سُحَيم، رسالة إلى العلماء والقادة خارج نجد ذكر فيها ما رآه من اختلاقات الشيخ ابن عبد الوهّاب، وناشد في ختامها هؤلاء العلماء والقادة بقوله: «فقد افتتن بسببه (يعني الشيخ ابن عبد الوهّاب) ناس كثر من أهل قطرنا. فتداركوا ـ رحمكم الله ـ الأمر قبل أن يرسخ في

النفوس...»[(273)]؛ أي إنه لم تكن الخلافات النظرية بين الشيخ ومعارضيه واعتباره إياهم منحرفين عن الصراط القويم مصدرَ القلق الوحيد للشيخ ومحلَّ خلافه معهم، بل إن أشدّ ما أقلقه قيامهم بتحركات سياسية ومناورات داخل نجد وخارجها لإضعاف حركته. وهذا ما يتبين من إشارته المتكرّرة إلى تلك المناورات، بدهشة مريرة، أحياناً، لعدم تورّع الخصوم عن فعل أي شيء لتأليب الناس على حركته داخل نجد وخارجها.

وفي ختام رسالة بعث بها الشيخ إلى عبد الله بن سُحَيم تحدّث فيها عن خصم بارز هو عبد الله المُوَيس، قال الشيخ: «لا تلمني على هذا الكلام تراني استدعيته [حاولت إقناعه بالعدول عن رأيه] أولاً بالملاطفة وصبرت منه على أشياء عظيمة، والآن أشرفت منه على أمور ما ظننتها لا في عقله ولا في دينه: منها أنه كاتب إلى أهل الأحساء يعاونهم على سبّ دين الله ورسوله»[(274)]. لكننا نستبعد إقدام المُوَيس، وهو عالم، على «سبّ دين الله ورسوله» كما ذكر الشيخ؛ لأن مراجع الوهّابيين اللاحقة ذكرت المويس، على شدّة إنكارها موقفه من الشيخ وحركته، في عداد العلماء النجديين[(275)]. ولمّا كان كل طرف، الشيخ ومن يعارضه، يرى الطرف الآخر منحرفاً في آرائه الدِّينية، يُتوقَّع أن يُنظر إلى اعتبار المويس آراءَ الشيخ انحرافات بأنها تهجّم على دين الله، والعكس صحيح. بناء على ذلك، كان بدهياً أن ينشغل الشيخ في مواجهته معارضةً، عقد قادتُها العزم في جهودهم على تقويض حركته بمهمة إظهار مدى ضلالهم وانحرافهم، كما يتبيّن من رسائله ومدى استفحال خطرهم على سلامة الدِّين. وباعتماده هذا الأسلوب في الحديث عن معارضيه، يُلهب الشيخُ المشاعرَ الدِّينية لدى الناس، ويستثير الفكر الدِّيني للعلماء الذين لم يحسموا أمرهم بعد.

على أن فضح الخصوم شيء، وتصوير أفكارهم ومعتقداهم بأنها تمثّل واقع الحياة اليومية للناس شيء آخر. ولو افترضنا للحظة أنّ خصومه كانوا يدافعون عن مفهوم الشِّرك، لم يَظهر في حديث الشيخ ما يشير إلى تأثير هؤلاء الخصوم وأفكارهم المضلّلة في عامة الناس. وليس في رسائله ما يشير إلى أنّه كان لخصومه أتباع، ولا إلى عددهم التقريبي إن وُجدوا، كما إنه ليس في كلامه ما يشير إلى أنّ خصومه كانوا يعقدون اجتماعات أو يتردّدون إلى دور عبادة خاصة بهم. يوفّر لنا ما تقدّم، واستنتاجاتٌ مشابهة أخرى، بعض التلميحات إلى مدى إمكانية أن تتجسد أفكار خصومه ومعتقداتهم في حياة الناس وفي ثقافتهم وسلوكهم، ومقدار تحقّق ذلك. وبالمقابل، تعطينا إشارات الشيخ انطباعاً بأنّ وزن خصومه ونفوذهم في الناس كان، لسبب أو لآخر، محدوداً للغاية إن وُجد. لكننا نرجّح انتفاء ما يستحقّ أن يشار إليه؛ لأنّ خصوم الشيخ تبنّوا نهجاً دينياً لا يختلف كثيراً عن نهجه. وحتى لو كان الأمر بخلاف ذلك، يُستشَفّ من اضطرار خصومه في النهاية إلى الاستعانة بجهة خارجية أن نفوذهم الدِّيني كان ضعيفاً للغاية.

يكتب الشيخ، أحياناً، بطريقة تترك انطباعاً بأنّ الشِّرك وصور الانحلال الدِّيني الأخرى كانت متفشية، مثال ذلك رسالة بعثها الشيخ إلى العلماء المسلمين بعامة استهلّها بقوله: «سلام عليكم معشر الإخوان ورحمة الله وبركاته أما بعد: فإنه قد جرى عندنا فتنة عظيمة، بسبب أشياء نَهيتُ عنها بعضَ العوام من العادات التي نشؤوا عليها، وأخذَها الصغير عن الكبير، مثل عبادة غير الله وتوابع ذلك من تعظيم المشاهد، وبناء القِباب على القبور وعبادتها واتخاذها مساجد»[(276)]. يدّعي الشيخ في رسالته أنّ الشِّرك شاع في الناس إلى حدّ أنه أصبح عادة راسخة. وفي سياق آخر، يخاطب أحدَ علماء نجد فيقول: «...لأنّ بعض المسائل التي ذكرت، أنا قلتها لكن هي موافقة لما ذكره العلماء في كتبهم، الحنابلة وغيرهم، ولكن هي مخالِفة لعادة الناس التي نشؤوا عليها فأنكرَها عليّ لأجل مخالفة العادة»[(277)]. لا يزعم الشيخ في هذه العبارة أن الشِّرك جزء من حياة الناس اليومية، والأهمّ من ذلك أنه يستخدمها في شرح مواقف معارضيه، أو مواقف الذين يترددون في اتباعه بقوله إنهم يسايرون ما اعتاد عليه الناس.

وفي سياق آخر، يوضح الشيخ أنّ «الذي عادانا في هذا الأمر هم الخاصة [يعني النخبة] الذين ليسوا بالعامّة [يعني عامّة الناس]»[(278)]. وإن دلّ ذلك على شيء، فهو يدلّ على أنّ مواقف العلماء الذين كانوا وقتئذٍ أعيان البلدات من خاصة أهل نجد، إنما

كانت نابعة من إراداتهم لا من ضغوط الناس عليهم. كما إن عبارة الشيخ تشير إلى أنه ليس ثمة ما يشير إلى معارضة من جانب عامّة الناس، وهذا استنتاج تؤيّده عبارة أخرى للشيخ. ففي رسالة جوابية بعث بها إلى عالم من العراق، يصرّح الشيخ بأنه أحد أعيان بلدته، وأنّه ينهى من هم تحت سلطته عن التعامل بالربا، وعن شرب المُسكرات، وعن التصرّفات المنهي عنها. ويضيف الشيخ: «... فأنكر هذا بعضُ الرؤساء لأنه خالف عادة نشؤوا عليها» إلى قوله: «وأيضاً ألزمتُ من تحت يدي بإقام الصلاة وإيتاء الزكاة وغير ذلك من فرائض الله، ونهيتهم عن الرِّبا وشرب المُسكر، وأنواع من المنكرات»، ويضيف الشيخ: «فلم يمْكن الرؤساء القدح في هذا وعيبه لكونه مستحسناً عند العوام فجعلوا قدحهم وعداوتهم فيما آمرُ به من التوحيد [الإيمان بوحدانية الله] وأنهى عنه من الشِّرك، ولبَّسوا على العوام أنّ هذا خلاف ما عليه أكثر الناس»[(279)]. ما يهمّنا هنا أنّ الشيخ يتّهم الرؤساء الذين يسعون لخداع الناس وحملهم على الاعتقاد بأنّ الشِّرك صورة مألوفة ومشهورة من صور العبادة مع أنّه ليس كذلك. وبالإشارة إلى أنّ معتقدات الناس وممارساتهم على العموم مقبولة شرعاً، تنافي هذه العبارة والتي قبلها الجزمَ السابق بأنّ مخالفيه من العلماء يذعنون للممارسات الدِّينية الشعبية.

لكن يبقى هناك كثير مما ينبغي البحث فيه بشأن تأكيد الإذعان، وما يعنيه ضمناً بأنّ النهج الدِّيني لمعارضيه يعكس بطريقة ما القيمَ التي يؤمن بها عامة الناس ومعتقداتهم الدِّينية. إذا كانت الحال كذلك، يمكن استنتاج أن الشِّرك وفقاً لتعريف الشيخ كان متفشياً في نجد، على أنّه لكي يكون هذا الاستنتاج منسجماً مع واقع المسألة هنا، يتعيّن بناؤه على افتراضين، فلمّا كان الشيخ يصرّ على أنّ خصومه ينافحون عن الشِّرك ويسعون إلى هدم مفهوم التوحيد، فالافتراض الأول هو أنّ موقف خصومه من قضية التوحيد والشِّرك ينافي موقفه بشكل جذري. و الافتراض الثاني هو أنّه لكي يعكس موقف الخصوم واقع العامّة بدقة معقولة، يتعيّن أنهم يشكلون بمجموعهم أغلبية المجتمع الدِّيني في نجد آنذاك.

نبدأ بالافتراض الأخير ، ونجد أنّ أول ما يلفت الاهتمام إشارة المصادر المتاحة التي تحدّثت عن تلك الحقبة إلى أنّ العلماء المعارضين، كانوا يمثّلون أقليّة صغيرة من بين العلماء الذين عاصروا الدعوة. أهم المصادر، وربما المصدر الوحيد المكرّس لتراجم علماء نجد أو الذين تعود أصولهم إلى نجد، هو كتاب الشيخ عبد الله بن عبد الرحمن البسّام. وهو كتاب كبير، يقع في ستّة مجلدات، بعنوان علماء نجد خلال ثمانية قرون . يتضمن الكتاب مداخل لثمانية وستين عالماً عاصروا الحركة الوهّابية[(280)]. ومن هؤلاء العلماء الثمانية والستين، اتخذ ثلاثة وعشرون منهم موقفاً تراوح بين معارضة ناشطة للحركة الوهّابية ومعارضة غير ناشطة، وثالثة مترددة في حسم موقفها من المنطلقات العقدية للحركة. ومن هؤلاء الثلاثة والعشرين، اشتُهر عشرة علماء بنشاطهم وكفاحهم ومثابرتهم في معارضة ابن عبد الوهاب ودعوته[(281)]. أما الباقون فأظهروا علامات على التردّد، وعدم اقتناعهم بحجج الشيخ، وبالتالي؛ أكثر ميلاً إلى معارضته. كان هناك فئة أخرى من العلماء التزمت الصمت، لم تبد معارضة للحركة ولا ولاء لها. وقد لاحظ البسام ذلك في ترجمته لأحد هؤلاء، وهو الشيخ عبد الرحمن بن عبد الله بن ذهلان. يقول البسّام عن موقف هذا الشيخ: «وجوده في زمن شدة حركة الدعوة.. وبروز معارضيها، وكان مقامه بالقرب منها في الرياض. ومع هذا لم نسمع له ذكراً في معارضتها أو الدفاع عنها،... ولكنّ موقفه هو دأب كثير من علماء نجد،... تركوا الأمور تجري في مجاريها،... وهم يراقبونها... حتى وافتهم آجالهم على هذه الحال»[(282)].

ينبغي، هنا، تأكيد أنّ كتاب البسّام لا يشمل سائر العلماء النجديين الذين عاصروا الشيخ، ذلك أنّ بعض المشايخ الذين ورد ذكرهم في رسائل الشيخ محمد بن عبد الوهاب، بمن فيهم بعض المعارضين أو يميلون إلى المعارضة لم ترد أسماؤهم في الكتاب، يبلغ عدد العلماء الذين لم يذكر البسّام سيَرهم في كتابه سبعة. وهؤلاء هم الذين أشار الشيخ إليهم بطرائق مختلفة أنّهم معارضون أو يميلون إلى معارضة دعوته. وعندما نضيف هؤلاء إلى عدد العلماء الذين روى البسّام سيَرهم في كتابه، يتّضح أن عدد العلماء الذين عاصروا الشيخ خمسة وسبعون عالماً. وبإضافة عدد العلماء المعارضين الذين ذكرهم البسّام في كتابه إلى العلماء الذين ذكرهم الشيخ في

رسائله، يكون العدد الكلي للعلماء الذين عارضوا الشيخ وحركته جهاراً أو مالوا إلى معارضته ثلاثين عالماً. وهذا يمثّل 40 في المئة من إجمالي عدد العلماء الذين عاصروا الشيخ، بمعنى أنّ العلماء الذين ناصروا قضية الشيخ أو مالوا إلى مناصرته كانوا يمثّلون ما نسبته 60 في المئة. وبالتالي؛ فقد شكّل مناصرو الحركة الوهّابية مع الذين مالوا إلى القبول بمعتقداتها الأساسية أغلبيةَ العلماء وإن لم تكن أغلبية ساحقة.

لكن، إذا اقتصرنا على إحصاء عدد العلماء الذين اعتبرهم البسّام والشيخ ابن عبد الوهّاب ناشطين في معارضته، يكون العدد ثلاثةً وعشرين عالماً، أي نحو الثلاثين في المئة من العدد الإجمالي للعلماء الذين عاصروا الشيخ. وعلى التقديرين، لا يمكن موافقة الشيخ في جزمه بأنّ معارضيه رفضوا مناصرة دعوته إذعاناً لضغوط عوامّ الناس، خاصةً أنه قال في مكان آخر إن بعض العلماء يتردّدون في تأييده ليس إذعاناً لسلطة العامة بل خضوعاً لبعض أمراء المدن. ومن ثَمّ حتى إذا افترضنا بأن مواقف الشيخ كانت على طرفي نقيض مع مواقف خصومه من المبادئ الأساسية للإسلام، وهي ليست كذلك، تُظهر الأرقام أنّ معارضي الشيخ كانوا أقلية. ومن حيث إن عدد العلماء يعكس، بشكل أو بآخر، مكانتهم ومدى شعبية الخط الديني الذي يمثّلونه في المجتمع بشكل عام، يمكن الاستدلال من هذه الأرقام على أنّ رقعة الشّرك كانت ضيّقة للغاية في نجد في زمن الشيخ. هذا مع الأخذ بعين الاعتبار بأنّ الفريقين، الوهابيين وخصومهم، ينتمون إلى المدرسة الحنبلية نفسها وأنّ الاختلافات بينهما لم تكن حول حرمة الشرك، بحدّ ذاته، وإنّما حول ما يمكن أن يؤدّي إلى الشرك.

هذا الاستنتاج مبني، إذاً، على الأرقام الكمّية التي لا تشتمل، كما أشرنا، على سائر العلماء الذين عاصروا الحركة الوهّابية، ولا سيما في مراحلها الأولى. والأهم من ذلك في هذا المقام أنّ تلك الأرقام لا تُظهر التفاصيل النوعية (عكس الكمية) المتعلّقة بالمواقف المتنوّعة لأولئك العلماء. يرتبط بعض هذه التفاصيل بطبيعة الخلاف العَقَدي بين الشيخ ومعارضيه، وما إذا كانت متعلّقة بركائز الإسلام أو ببعض القضايا الفرعية الثانوية الأخرى. هناك تفاصيل أخرى لها علاقة بأوضاع محيطة بتلك المواقف، خاصة منها الأوضاع الدّينية والسياسية والاجتماعية. ومن البدهي الافتراض بأنّ مواقف المعارضين كانت متفاوتة في نوعيتها وفصاحتها وفي قوة درجتها. لذلك؛ لا بدّ من أن تنوّع العوامل التي دفعت إلى هذه المواقف كان بمثل تنوّع المواقف نفسها. مثال ذلك، موقف أحد هؤلاء العلماء وهو دُخَيِّل بن رشيد الذي أورد البسّام سيرته في كتابه. كان هذا الشيخ من أُسرة حكمت بلدة عُنَيزة قبيل ظهور الحركة، وهو نفسه كان حاكماً لتلك البلدة في عام 1174هـ/1761م. وكان، في الوقت عينه، واحداً من العلماء النجديين في ذلك الوقت. لا يوجد سبب محدد لموقفه من حركة الشيخ، ولا من الدولة «السعودية» الأولى، عدا مسألة واحدة ذات دلالة. وبحسب ما ذكر البسّام، أنه عندما أكمل الشيخ ابن رشيد دراسته في سوريا عزم على العودة إلى بلدته عنيزة. لكنّه عندما وصل إلى علمه أنّ عائلته أزيحت عن إمارة عنيزة عام 1212هـ/1797م، وذلك على يد إمام الدولة سعود بن عبد العزيز، قصد مكة وأقام فيها إلى حين وفاته. وبما أنّ مكة لم تكن، آنذاك، تحت الحكم السعودي[(283)]، فقد أفصح هذا العالم باختياره الإقامة بمكة عن اعتراضه على أسلوب تعامل الدولة «السعودية» مع أسرته. فهل يمكن اعتبار ذلك تعبيراً عن معارضته للحركة الوهّابية ولما تمثّله أيضاً؟ تتوقّف الإجابة عن هذا السؤال على السبب الذي من أجله أزيحت أُسرتُه عن الحكم. وقد لامس البسّام في روايته التاريخيّة هذه المسألة من دون أن يدخل في تفاصيلها. ووفقاً للرواية التي ذكرها فإنّ إزاحة أمير عنيزة عبد الله بن رشيد، وهو أخو العالم دخَيِّل بن رشيد، تمّت على إثر تواطؤ أمير بريدة آنذاك، حجيلان بن حمد مع الإمام سعود بن عبد العزيز، على القيام بهجوم مفاجئ على البلدة قبيل الفجر. وهو ما حصل وانتهى بإزاحة الأمير واستبدال آخر به[(284)]، لكنّ ابن غنّام يذكر رواية مختلفة، وهي أنّ مدينة عُنَيزة حاولت ـ وهي تحت حكم الشيخ دخيِّل بن رشيد ـ الانفصال (أو الردّة بحسب تعبير ابن غنام) مرتين عن الدولة السعودية. وقد صفح حكام الدولة عن أُسرة آل رشيد في المرة الأولى، لكنّ المرة الثانية سوّغت لهؤلاء الحكام إزاحة هذه الأسرة عن إمارة عنيزة[(285)]. لذلك؛ يتبيّن في الظاهر على الأقل أنّ إزاحة الأسرة عن السلطة وقرار الشيخ ابن رشيد بالإقامة بعيداً بمكة كانا لدوافع سياسية لا دينية.

ونضرب مثالاً آخر على شيخ بارز، هو عبد الله بن عُضَيب قاضي عُنيزة في عام 1110 هـ/1698م وقد أورد البسّام سيرته مفصّلة أيضاً. وعلى ما ذكر البسّام، كتب الشيخ محمد بن عبد الوهّاب إلى الشيخ ابن عُضَيب طمعاً في استمالته وكسب تأييده كعالم بارز في الحركة، لكنّ البسّام ذكر أنّه لم يتمخّض عن تلك المراسلات شيء، وأن المؤشرات كلها تدلّ على أنّ العلاقة بين الاثنين كانت فاترة وأنّه لم تظهر أمارة على وجود توافق أو اختلاف بينهما[(286)]. وذلك يعني إما أن ابن عضيب لم يردّ على الرسالة أو أنّه لم يتجاوب مع مبادرة الشيخ ابن عبد الوهّاب، لكن الشيخ نظر إلى علاقته بابن عضيب بطريقة مختلفة؛ فقال في شأنه: «ابن عضيب أكثر الناس سبّاً لهذا الدِّين الآن...»[(287)]. ولم يذكر الشيخ شيئاً أكثر من ذلك، مما قد يعني أنّه كان ببساطة يردّ على تعليق سلبي لابن عضيب على آراء الشيخ ابن عبد الوهّاب الدِّينية أو حركته. وأياً كان مراد الشيخ من مقولته، فهو لا ينسجم مع العلاقة بين الرجلين كما وصفها البسّام.

استعرض البسّام حقبة من التاريخ يظهر أنّها تحمل دلالات في هذا السياق. قال إن الشيخ ابن عُضيب عاصر، أيضاً، الشيخَ عبد الوهّاب بن سليمان والد الشيخ محمد بن عبد الوهّاب وأنّ الاثنين كانا على نزاع دائم في المسائل الشرعية. وفي مرحلة معيّنة، نظم ابن عضيب قصيدة عبّر فيها عن خيبة أمله من تعليق قويّ وحادّ للشيخ ابن عبد الوهّاب في أحد مؤلّفاته[(288)]. تشير هذه الملاحظة إلى جملة من الأمور منها أنّ الخلاف بين العالمَين عبد الوهّاب بن سليمان وعبد الله بن عُضيب بلغ حدّاً جعلهما يتوافقان على إحالة كل قضية لا يتفقان عليها إلى مفتي الحنابلة بالعاصمة السورية دمشق[(289)]. بأخذ ذلك في الاعتبار، من الممكن أن موقف ابن عُضيب من الحركة الوهّابية مرتبط بنزاعه مع والد قائدها. بناءً على ذلك، ربما اتّخذ ذلك الموقف لخلافات دينية مع الشيخ محمد بن عبد الوهّاب الابن لا لدوافع سياسية كحال الشيخ ابن رشيد، على أنه، وإن كانت الحال كذلك، لا زلنا نجهل حقيقة هذه الخلافات. وينبغي أن نشير، أيضاً، في هذا المقام إلى أنّ الشيخ محمد بن عبد الوهّاب نفسه اختلف مع أبيه في عدد من المسائل في مطلع حياته، لكنّنا لا نعرف ماهيّة هذه الخلافات أيضاً[(290)]. لكن، إذا أخذنا حقيقة أن ابن عبد الوهّاب وابن عُضيب كانا يتّبعان مذهباً واحداً هو المذهب الحنبلي، من المنطقي الافتراض بأنّ خلافات بين الاثنين، إن وُجدت، كانت حول مسائل فرعية لا حول مبادئ الإيمان الأساسية. في هذه الحالة، سيكون من الصعوبة بمكان الاستدلال من معارضة من هذا النوع على شيوع الشِّرك في نجد.

تعزّز حالتا ابن رشيد وابن عُضيب غير الناشطين في معارضتهما للشيخ دعوى أنّ خلافات الشيخ مع معارضيه لم تكن دينية دائماً ولا مدفوعة بدوافع دينية على سبيل الحصر، كما إنهما تعيدان طرح السؤال عن طبيعة تلك الخلافات وعن كونها جوهرية أم ثانوية. ولو زعمنا أنّها كانت ثانوية، لن تشكّل أساساً صلباً لدعوى تفشّي الشِّرك في نجد، لذلك سنعاين هذه القضية بمزيد من التفصيل.

ينبغي، بادئ ذي بدء، الإشارة إلى أنّ عامة مؤلّفات المعارضين فُقدت عدا نزر يسير. لذلك؛ نحن مضطرون إلى الاعتماد على ما حكاه الشيخ عن معارضيه لتكوين صورة تقريبية على الأقل عن آرائهم ومواقفهم من القضايا محلّ النزاع. وسنبدأ بالقضية التي شكّلت محور النزاع وهي المقتضى الشرعي لشهادة أن لا إله إلاّ الله، أول أركان الإسلام، والتي تعني أنه لا معبود بحق سوى الله وأن محمداً رسول الله.

اتفق الشيخ ومعارضوه على أنّ الشهادة تعني توحيد الله وأنها، بالتالي، تختصر مفهوم الإيمان كله. وفي ما عدا ذلك، شدّد كل طرف على ناحية من المفهوم نفسه، فشدّد الشيخ على أنّ مدار الإيمان توحيدُ الألوهية لا توحيد الربوبية، بينما نظر خصومه إلى المسألة بطريقة مختلفة، رَأوا أنّ كلاً من توحيد الألوهية وتوحيد الربوبية مكمّل للآخر، وبذلك يظهر أنّهم يقولون إن أهمية كل منهما ليست في كونها فريدة، في حدّ ذاتها، وإنّما في كونها جزءاً من العلاقة بين النوعين. يتّضح ممّا تقدّم أنّ المسألة مثار النزاع في هذه القضية لم

تتعلّق بأهميّة التوحيد ولا بمركزيته، في حدّ ذاته، ولكن بكيفية فهم مفهوم التوحيد أو تفسيره. وربما يجوز لنا طرح السؤال بهذه الطريقة: «هل يُعدّ ارتكاب أي عمل ينافي توحيد الألوهية، بصرف النظر عن سائر الأعمال الأخرى، كافياً، في حدّ ذاته، للحكم بكفر فاعله؟ يجيب الشيخ عن هذا السؤال بالإيجاب، بينما يجيب معارضوه بالنفي.

يتبيّن من طبيعة السؤال، والإجابة التي قدّمها كلّ طرف، أنّ الخلافات بين الشيخ ومعارضيه لم تكن حول وجهة النّظر، ولكن حول تشديد كل طرف على ناحية معيّنة من القضية نفسها مثار النزاع. وهذا ليس مفاجئاً؛ لأنّ الشيخ ومعارضيه من علماء نجد كانوا من مذهب فقهي واحد هو المذهب الحنبلي، ولذلك استعان كل من الطرفين بالمصادر الحنبلية ذاتها في مساندة حجته[(291)]. والأهمّ من ذلك أنّ إسهام الطرفين في نشاطاته الفكرية والسياسية، كان انطلاقاً من مفهوم ديني واحد بالاعتماد على المنطق الدِّيني نفسه. وإن كانت الخلافات بين الطرفين في مجال العقيدة أو أنها كانت خلافات عقدية يتمخّض عنها نتائج تمسّ العقيدة، فهي لم تكن حول أركان الإسلام أو مبادئه الأساسية، وإنما خلافات في تفسير تلك المبادئ[(292)].

يبدو، من بعض الوجوه، أنّ الطرفين نظراً إلى خلافاتهما بهذه الطريقة. وقد يكون ذلك سبب تصريح الشيخ محمد بن عبد الوهّاب غير مرّة بأن عدداً من خصومه، وبخاصة الناشطون منهم، يوافقونه على التعريف الأساس للتوحيد وللشِّرك من حيث المبدأ، لكنهم يرفضون الاستدلال الشرعي الذي استنبطه منه[(293)]. فهو يصرّح في حديثه عن معارضيه «...كانوا أكثر من عشرين سنة يقرّون ليلاً ونهاراً سراً وجهاراً أن التوحيد الذي أظهر هذا الرجل [أي الشيخ ابن عبد الوهّاب] هو دين الله ورسوله،... وأن الذي أنكره هو الشِّرك. وهو صادق في إنكاره، ولكن لو يسلم من التكفير والقتال كان حق»[(294)]. وفي رسالة أخرى ولكن عنيفة جداً، يعدّد الشيخ تناقضات مواقف معارض بارز ناشط هو سليمان بن سُحيم. وعلى ما يذكر الشيخ، يبدو أن ابن سحيم يناقض نفسه، فمن ناحية يقول، على ما ذكر الشيخ: «إنه ذكر معنى التوحيد أن تصرف جميع العبادات من الأقوال والأفعال لله وحده لا يجعل فيها شيء لا لملك مقرب ولا نبي مرسل، وهذا حق». ومن ناحية أخرى، يضيف الشيخ، «ثم يرجع يكذب نفسه ويقول: إن دعاء شمسان وأمثاله في الشدائد والنذر لهم لِيُبرئوا المريض، ويفرّجوا عن المكروب الذي لم يصل إليه عبدةُ الأوثان بل يخلصون في الشدائد لله، ويجعل هذا ليس من الشِّرك»[(295)]. كما ترى، إن تعريف ابن سُحيم للتوحيد هو نفسه تعريف الشيخ ابن عبد الوهّاب، لكنّ موقفه، على ما ذكر الشيخ، من «دعاء شمسان وأمثاله [عوضاً عن التوجه إلى الله]» في الشدائد والنذر لهم ليُبرئوا المريض ويفرّجوا عن المكروب» قد يعكس - بطريقة أو بأخرى - طريقة فهم الشيخ لموقف ابن سُحيم. لكن يبدو أن موقفه منسجم على العموم مع الإطار العام لموقف معارضي الشيخ من قضية الشِّرك.

أشار خصم بارز آخر، هو شقيق الشيخ محمد بن عبد الوهّاب إلى نقطة مشابهة للنقطة التي أشار إليها الشيخ. يقول سليمان بن عبد الوهّاب مخاطباً أحد الأتباع الوهّابيين، «أجمعت الأمة على من نطق بالشهادتين... فهو مسلم فأما الشرك ففيه أكبر وأصغر وفيه كبير وأكبر وفيه ما يخرج من الإسلام وفيه ما لا يخرج من الإسلام...»[(296)]. وتبنّى خصم بارز آخر هو سليمان بن سُحيم موقفاً مشابهاً في هذه المسألة، وهو يعدّد في الرسالة الوحيدة التي وصلتنا منه ما يعتبره آراءً دينية مضلّلة ينشرها الشيخ ابن عبد الوهّاب في سكان نجد. لا يدور أيٌّ من هذه الآراء حول المبادئ الأساسية للتوحيد والشهادة، ولكن حول قضايا متفرّعة من تلك المبادئ[(297)]. يذكر الشيخ ابن عبد الوهّاب في غير موضع من رسالته التي بعثها إلى ابن سُحيم أنّ هذا العالم أقرّ في أكثر من مناسبة بما يصفه الشيخ بأنّه الدِّين الحق، لكنّه أنكر آخر الأمر بدافع العناد والجهل[(298)]. إحدى طرائق قراءة تعليق الشيخ، هنا، أنّ ابن سُحيم وافق الشيخَ في حجته الأساسية، لكنّه رفض ما بناه عليها، وهذا، في الراجح، ما عناه الشيخ عندما اتهم ابنَ سحيم برفض الذهاب إلى ما ذهب إليه.
نستنتج من ذلك، أنّ الطرفين كانا متّفقين على النقاط الجوهرية، مثل معنى التوحيد وتحريم الشِّرك. وهذا يعني، كما يُستدّل من الاقتباس السابق، أنّ خصوم الشيخ لم يتسامحوا مع الشِّرك، لكنّهم قسّموه إلى أنواع مختلفة تقتضي أحكاماً مختلفة، بحسب قبح كل منها. لذلك؛

يمثّل بعض أنواع الشّرك انتهاكاً فاضحاً لمبادئ الدّين يُخرج صاحبَه من الملّة. لكنْ هناك أنواع أخرى أقلّ جرماً ولذلك تُبنى عليها أحكام أخف. ومن ناحية أخرى، يرى الشيخ أنّ ارتكاب أي عمل ينافي التوحيد، فيه من الخطورة ما يكفي لتكفير صاحبه. ويبقى أن الأمر الذي يهمّنا التشديد عليه، هنا، هو أنّ الشّرك في رأي المعارضين ليس واحداً أو منفرداً، بل هو متنوع بألوان مختلفة ودرجات متفاوتة من الحرمة. وحتى لو اعتمدنا هذه النظرة الشاملة، يظهر أنّ خصوم الشيخ لم يتسامحوا مع الشّرك على العموم. لكن يمكن الاستنتاج من رسائل الشيخ أنّهم ربما كانوا مستعدّين للتسامح مع بعض صور الشّرك، وإن لم يكن ذلك أمراً قاطعاً إلى الآن لفقدان رسائلهم. لذلك، ربما يكون قصد مصادر الوهّابيين من الحديث عن شيوع الشّرك الإشارة إلى صور الشّرك الأصغر تلك، لكنّنا لا نملك دليلاً قاطعاً على أنّ الحال كانت كذلك.

بيّنا أمرين إلى الآن، أولهما ؛ أنّ خصوم الحركة الوهّابية كانوا أقلية في أوساط العلماء النجديين ولذلك، وهذا الأمر الثاني ، يُستبعد أن تمثّل آراؤهم الدّينية معتقدَ الأغلبية. وبيّنا أيضاً أنّ الخلافات الدّينية بين الشيخ وخصومه لم تكن حول أركان الإيمان، ولكن حول قضايا تتعلّق بالفروع وتفاصيلها. وبالجملة، تشير هاتان النقطتان معاً إلى عدم توافر قاعدة صلبة لدعوى شيوع الشّرك في نجد في زمن انطلاق الحركة الوهّابية، بل على العكس، يبدو أنّ نطاق الشّرك كان ضيّقاً وبسيطاً في طابعه وفي شكله، ويقوم على أساس أفراد، وليس مؤسسات. وهذا الاستنتاج الأكثر انسجاماً مع الحقائق التي تَظهر في رسائل الشيخ، وفي كتابات الآخرين التي تصف الأوضاع الدّينية في نجد في ذلك الزمن.

من أبرز الحقائق، في هذا الشأن، أنّ جميع المصادر المحلية التي سبقت المصادر الوهّابية لا يرد فيها شيء عن تردّي الأوضاع الدّينية في نجد، كما إنها تخلو من أي إشارة إلى أنّ الشّرك كان متفشياً هناك قبل ظهور الحركة الوهّابية. بعض هذه المصادر كتبت من قِبل علماء دين نجديين مرموقين، قبل وقت طويل من ظهور الحركة الوهّابية[(299)]، وبعضٌ آخر كتب بعد ظهور الوهابية، على أنّه يتعين القول إن ذلك لا يعني أنّ نجداً لم تعرف الشّرك تماماً، بل إنه ينطوي على إشارة واضحة إلى أنّ الشّرك لم يبلغ، آنذاك، شأناً يستحقّ الكتابة عنه. هنا تبرز حقيقة متمّمة أخرى وهي أنّه في ما عدا قبر زيد بن الخطاب، كانت سائر مواقع العبادة، التي أشار الشيخ في رسائله إلى ممارسة الطقوس الشّركية فيها بانتظام أو بشكل متقطّع، كانت تقع خارج نجد[(300)]. وهذا هو الأقرب إلى الواقع؛ لأنّ الشيخ كان يتّهم معارضيه بإشاعة الشّرك، وفي هذا كانوا يعكسون المعتقدات والممارسات الدّينية الشعبية. أضف إلى ذلك، إغفال رسائل الشيخ تبيان إن كان لهؤلاء الخصوم أتباع يوافقونهم في معتقداتهم المزعومة التي تقرّ بالشّرك. وهاتان الحقيقتان تؤازران فرضية أن الشّرك كان، في الحقيقة، يمارَس على نطاق فردي، وأنّه لم يصل إلى مستوى المأسَسة أبداً في نجد، وهذا يعني مرة أخرى بأنّ نطاق الشّرك كان محدوداً وضيقاً.

ولا يغيب عن بالنا أنّ الخصوم اضطروا في النهاية إلى طلب العون والنصرة من قوى خارجية، وهي خطوة تُظهر أنّ قاعدتهم في نجد كانت إما ضعيفة من البداية، وإما أنّها تقلّصت بمرور الوقت[(301)]. لذلك؛ حتى وإن كان موقف الخصوم من الشّرك، كطرف في الصراع الدائر، كان أقلّ تشدداً وأقلّ شمولية من موقف الطرف الآخر المتمثّل في الشيخ وأتباعه، إلا أنّ الطرف الأخير هو الذي حاز سلطة وشعبية بينما كان خصومهم يفقدون أرصدتهم بسرعة. يتجلّى ضيق نطاق الشّرك في نجد أكثر في الحدود الجغرافية لهذا السلوك الدّيني. ففي جميع الحالات التي ذكرها الشيخ في رسائله، كان الشّرك محصوراً بمنطقة العارض. وفي إحدى رسائله، يذكر الشيخ صراحة أنّ القصيم، وهي منطقة فرعيّة أخرى، كانت خالية من الشّرك[(302)]. حتى إن ابن غنّام لم يتجاوز ـ في إحصائه الأماكن التي يُفترض أنّ الشّرك شاع فيها ـ منطقةَ العارض ذاتها، بل إنّ ما ذكره عن تلك المنطقة يشهد، ببساطة، الشّرك ونطاقه الفردي فيها[(303)]. ويذكر كوك (Cook) أنّه لم يكن في منطقة الوشم أثر لثقافات محليّة أو ممارسات صوفية أو أي ممارسات دينية شعبية أخرى. ويذكر، أيضاً، أنّ المصادر التاريخية السعودية لم تسجّل عقب ضمّ المنطقة إلى الدولة السعودية «مواجهة بين العقيدة الجديدة

وأية ممارسات دينية شعبية»[(304)]. وفي الإمكان التوسع بهذه الملاحظة؛ لتشمل سائر المناطق الفرعية في نجد عقب ضمها إلى الدولة السعودية، مما يشير إلى أن عملية توحيد البلاد التي جرت تحت لواء الدِّين لم تكن، في واقع الأمر، مواجهةً دينية بين الدولة السعودية والبلدات التي قاومت تلك العملية (كما سيأتي). وذكر العُثَيمين، وهو أحد مؤرّخي الحركة الوهّابية وناظم قصائد شعرية، ملاحظة أخرى وهي أنّ القيم التي عبّرت عنها القصائد الشعرية الشعبية النجدية، في الحقبة التي سبقت الحركة الوهّابية، تُظهر ـ على العموم ـ صلاح الشعائر الدِّينية التي مارسها الناس، آنذاك، وأن الشِّرك لم يكن المزيّة الرئيسة لثقافتهم. وبجمع هذه الحقائق إلى الحقائق الأخرى ذات الصلة، تتعذر مساندة دعوى تفشّي المعتقدات والممارسات الشِّركية في المجتمع النجدي.

المدن المرتدة

نأتي، أخيراً، إلى البلدات التي أشار إليها الشيخ وأتباعه. وقد وصف الشيخ بعض هذه البلدات بأنّها مرتدَّة، بمعنى أنّها خرجت من الدِّين القويم وأصبحت كافرة أو غير مؤمنة بالله أو مشركة به. يتضمّن مفهوم «الردّة»، هنا، حركة ارتدادية إلى الوراء، أي الخروج من دائرة الإيمان الصحيح إلى دائرة يصبح فيها الإيمان مشوّهاً ومضطرباً وبالتالي غير صحيح. وتنطوي إشارة الشيخ وأتباعه إلى بعض البلدات بأنها «مرتدَّة» على أنّها كانت تعيش حالة جاهلية شاع فيها الجهل بأركان الإيمان بين الناس، مما سمح للمعتقدات والممارسات الشِّركية بأن تصبح المزيّة المهيمنة على حياتهم. ومن الواضح أنّ الافتراض، هنا، هو أنّ تلك البلدات دخلت الإسلام على يد الحركة الوهّابية، ولذلك باتت تعيش حالة مستقرة من الإيمان الصحيح والاعتقاد القويم. ثم إن هذه البلدات ارتدت عن الدِّين لسبب أو لآخر، وعادت إلى جاهليتها القديمة. بهذا المعنى، من البدهي أن نطرح أسئلة واضحة لكنها مهمة. فما هي البلدات التي نكصت على أعقابها؟ ومتى شرعت في هذه العملية؟ ومتى ارتدت عن دينها في المقام الأول؟

استخدم الشيخُ عبارة الرّدّة أول مرة في رسائله في معرض إشارته إلى بلدتين بعينهما هما حُرَيمُلا وضُرُما. بناءً على ذلك، يمكن الزعم بأن الشيخ لم يُلمح إلى ارتداد سائر السكان في تينك البلدتين عن دينهم، وإنّما أشار إلى الرؤساء والعلماء فيهما. تلك كانت إشارته في الرسالة التي بعثها إلى أهل شقرا، ووبّخهم فيها لافتقارهم إلى الحماسة في المشاركة في جهاد بلدة ثرمدا التي كانت تعادي بلدةَ شقرا، والدولة السعودية بشكل عام. ظهر للشيخ من افتقار أهل شقرا إلى الحماسة ضعفُ إيمانهم، لذلك سعى إلى توعيتهم بالعواقب الخطيرة لوضعهم. وفي سياق العملية وتوضيح الشيخ وجهة نظره، ضرب لهم مثالين: بلدة الحريملا وبلدة ضرما؛ لإظهار أنّ ارتدادهما عن دينهما ما زادهما إلاّ ضيقاً وخوفاً[(305)]. على أنّه؛ إذْ أشار الشيخ إلى بلدتين فقط بأنهما ارتدّتا عن دينهما مرة واحدة، فقد استخدم ابن غنّام الفعل «ارتدّ» مراراً، مما يشير إلى نمط الخطاب الوهّابي.

لكي نفهم ما عناه الشيخ باستخدامه هذه العبارة، نحن في حاجة إلى معرفة السياق، أعني الإطار الزمني والملابسات التي أحاطت باستخدامها، فضلاً عن معرفة البلدات التي وُصفت أنها مرتدَّة. ومن دواعي الأسف أنّ المصادر لا تذكر تواريخ رسائل الشيخ، لذلك؛ نحن لا نعرف الإطار الزمني الدقيق لهذه الرسائل. لكنّنا نعرف أنّ الشيخ بدأ بمراسلة علماء البلدات الأخرى وأعيانها، عندما كان لا يزال مقيماً في العيينة، آنذاك، ولمّا ينتقل إلى الدرعية. وعقب رحيله إلى الدرعية في عام 1157هـ/1745م، عقد محمد بن سعود أمير البلدة حلفاً عُرف حينها بحلف الدرعية، وهو الحلف الذي شكّل أساس بناء الدولة السعودية في ما بعد. تواصلت عملية كتابة الرسائل وتلقّي الرسائل الجوابية بين الطرفين، لكنّها سارت بموازاة عملية أخرى أخذت شكل حملة عسكرية لتوحيد الجزيرة. وعلى ما ذكر أحدهم: «ترافق التوسّع العسكري للدولة السعودية بالتالي مع غارات ومناوشات بين العلماء. كان مشهداً حيّاً تحايلت الشخصياتُ الرئيسة لإقحام كل من القادة المحليين والعلماء الأجانب فيه»[(306)]. لكنّ أهم ما في تلك المناوشات أنّ عبارة «مرتدّ» لم تظهر في كتابات الوهّابيين إلاّ بعد انطلاق الحملة العسكرية وتوسيع الدولة[(307)]. وفي أثناء عملية التوحيد المديدة والطويلة، انضمّ بعض القرى إلى الدولة إما طوعاً أو كرهاً، بالقوة العسكرية[(308)]. بيد أنّ أغلب تلك البلدات التي انضمت إلى الدولة السعودية عادت وانفصلت عن الاتحاد لسبب أو لآخر[(309)]، وهي البلدات التي وُصفت بالمرتدَّة.

لذلك؛ عندما نعاين إشارة الشيخ إلى حريملا وضرما، ينبغي وضع الأمرين في إطارهما الصحيح. الأول ؛ هو أنّه يبدو أنّ الشيخ بعث إلى أهل شقرا برسالته التي أشار فيها إلى البلدتين بين عامي 1164هـ/1750م و1167هـ/1753م، وهي حقبة وصفها ابن غنّام بأنّها كانت عصيبة على الحركة وعلى الدولة. فخلال تلك الحقبة، انفصلت بلدة ضرما عن الدولة في عام 1164هـ/1750م، وتبعتها حريملا في عام 1165هـ/1751م. كانت هاتان البلدتان في جملة البلدات التي انضمت إلى الدولة من دون قتال. وفي عام 1166هـ/1752م،

بادرت بلدة حريملا إلى مهاجمة الدرعية عاصمة الدولة الجديدة. وفي العام نفسه، انفصلت كذلك بلدة منفوحة عن الدولة بعد أن كانت قد انضمت إليها طوعاً. ويذكر ابن غنّام أن الشيخ ذُعر في عام 1167هـ/1753م من تردّي الأوضاع إلى حدّ أنّه دعا إلى اجتماع عام للمسلمين من البلدات المختلفة (والتي يُفترض أنها بقيت خاضعة للدولة) خاطب فيه الحضور مبيناً حقيقة الوضع، ومرغّباً إياهم في الثبات على معتقداتهم. و الأمر الثاني ؛ هو أنّ بلدة شقرا كانت، آنذاك، مركزاً أمامياً سعودياً في منطقة الوشم؛ حيث واجهت الدولة مقاومة شرسة من بلدتين كبيرتين هناك هما أُشَيقر وثرمدا، وإن كانت هذه الأخيرة هي التي حملت لواء المقاومة في المنطقة[(310)]. بهذا المعنى، كان من الطبيعي أن يحثّ الشيخُ أهل بلدة شقرا على إبداء مزيد من النشاط والعزيمة في مقاومة جارتهم ثرمدا. وربما خشي الشيخ أن يكون فتور حماسة بلدة شقرا للقتال وقد أحاطت بها غريماتها أُشيقر وثرمدا وضرما فاتحة لأمر أشدّ خطورة، مما حمله على إرسال رسالة شديدة اللهجة لإنهاض إيمانهم ومعنوياتهم. كانت مدينة شقرا بحكم وضعها هدفاً لتحرشات عسكرية إلى عام 1181هـ/1767م؛ حيث بادر إليها ائتلاف من عدة قرى انتمت إلى معسكر واحد معارض للتوسع السعودي[(311)].

وكما مرّ بنا من قبل، وفي رسالته التي بعثها إلى أهل القصيم، أقرّ الشيخ بخلوّها من الشّرك، لكنه حذّرهم من التواكل والاغترار بكفاية ذلك ليكونوا مسلمين صالحين. قال لهم الشيخ إنّ عليهم المشاركة في جهاد أهل الشّرك في الزلفي، وهي بلدة مجاورة للقصيم. قال الشيخ مخاطباً أهل القصيم «ما داموا ما يغيضون أهل الزلفي وأمثالهم فلا ينفعهم ترك الشّرك ولا ينفعهم قول لا إله إلا الله...»[(312)].

استُعملت في هذين المثالين عبارتا «الردّة» و«الشّرك» في سياق سياسي وعسكري، ولذلك لا يمكن توقّع بقاء هاتين العبارتين محصورتين في الإطار المفاهيمي للدِّين، وبالتالي؛ المحافظة على مفهوميهما الدِّينيَّين الخالصَين. ولن تكون رؤية ذلك عسيرة جداً في أثناء تبلور العملية، علماً بأنّ المصادر الوهّابية لم تشرح أو تبيّن كيفية ارتداد تلك البلدات على خلفية مسائل دينية. كما إنه ليس فيها إشارة إلى حدوث مناظرة دينية عقب انفصال البلدات عن الدولة. زد على ذلك، أنّ تلك البلدات لم تعبّر عن موقفها بعبارات دينية ولا بعبارات تشبهها. ومن ناحية أخرى، تُظهر المصادر، حتى الوهّابية منها، أنّ أغلب البلدات التي انفصلت إنّما فعلت ذلك لبروز انقسامات داخلية ومنافسات سياسية في كل منها. وتستدلّ تلك المصادر ببلدات العودة وضرما وعنيزة وحريملا في إثبات ذلك.

العامل المهم الآخر الذي دفع تلك البلدات إلى الانفصال كان التغيّرات المستمرّة في التحالفات المعقودة بينها، في مواجهة الدولة السعودية آنذاك؛ حيث رأى رؤساء تلك البلدات أن التوسّع السعودي يتمّ على حسابهم السياسي، لكنّ أياً منهم لم يكن ليرفع لواء المقاومة لذلك التوسع اعتماداً على الموارد المتاحة لبلدته فقط. لذلك، كان بناء التحالفات آليةً لا غنى عنها للمحافظة على استمرار المقاومة، والخيارَ الوحيد المتاح لتحقيق ذلك الغرض. ومن الجائز أن يُقال الشيء نفسه بشأن الدولة السعودية في حملتها العسكرية الهادفة إلى توحيد الجزيرة. لكنّ الفرق بين تحالفات الطرفين أنّ الدولة السعودية جعلت آليةَ بناء التحالفات وسيلةً لتحقيق هدف الوحدة النهائي، لكنّ البلدات المعارِضة لم تنظر إليها بهذه الطريقة. فقد رأت أنّ بناء التحالفات غاية في حدّ ذاتها، وفي ما عداها ظلّت الخلافات السياسية بين البلدات المنضوية فيها محتدمة وطموحاتها السياسية متباينة. الحاصل أنّه بينما كانت الحركة الوهّابية والدولة السعودية تنفّذان أجندة لتغيير الوضع السياسي الراهن في نجد، لزمت البلدات المعارِضة جانب الدفاع فحسب، في محاولة للإبقاء على ذلك الوضع. ولذلك لم تتماسك ولم تعدّ خطة للدفاع عن أنفسها. الأمر الآخر الذي يميّز تحالفات السعوديين عن تحالفات معارضيهم أن السعوديين طوّروا أيديولوجية التوحيد التي مكّنتهم من تعبئة الموارد، وتقديم أساس منطقي شرعي واسع القبول لدولة موحَّدة، وهو أمر افتقر إليه خصومهم. ومن الأمور التي يبدو أنّها ساعدت السعوديين على تحقيق أهدافهم أنّ الموارد الاقتصادية في نجد كانت محدودة للغاية، وهو ما جعل الدولة السعودية في حاجة إلى أربعين سنة لتوحيد منطقة نجد فحسب تحت سلطتها. في الواقع، كانت عملية التوحيد، ومعها عملية تكوين الدولة، بطيئة لكنها كانت مستمرّة[(313)].

لذلك، عندما تُستخدم عبارة الردّة في هذا السياق، يتعين رغْم وجود بُعد سياسي لها، وبالتالي؛ اكتسبت مدلولاً سياسياً خاصاً. وسبب ذلك أنّه السياق الذي تداخل فيه البُعدان السياسي والدِّيني، في أثناء عملية تكوين الدولة نزولاً عند رغبة حركة دينية. لذلك، بقدر ما كانت الردّة تعني، من المنظور الدِّيني آنذاك، نبذ العقيدة الدِّينية للدولة، كانت تعني على الخصوص خطوة للانفصال عن هذه الدولة، والهدف النهائي لاستخدامها كان تحقيق الوحدة السياسية. وربما يفسّر ذلك تطابقُ الدلالة الدِّينية للردّة مع دلالتها السياسية. الردّة في معناها الدِّيني تعني الرجعة، كما لو أنّ المرء يغيّر اتجاهه متخلّياً عن الصراط المستقيم ليرجع إلى ضلاله القديم. كما إن معناها السياسي هو نفسه، وإن كان مضمونه مختلفاً. وبالتالي؛ فالرِّدة السياسية تعني، أيضاً، الرجوع في الاتجاه المعاكس والتخلّي عن الدولة الواحدة، والرجوع إلى السياسات الانفصالية السابقة. وفي السياق الذي يعنينا هنا، السياسات السابقة هي تضليلية أيضاً. لذلك، من الطبيعي أن تعبّر الدولة عن نفسها بلغة دينية من هذا النوع لسبب بسيط هو أنّ الخطاب الدِّيني هو المهيمن في العالم الإسلامي لا في شبه الجزيرة العربية فقط.

يظهر أن المشاركين في الأحداث من الطرفين تنبّهوا إلى التداخل المذكور بين الدِّيني والبُعد السياسي. فالبلدات التي انفصلت (ارتدّت) سابقاً، أعادت النظر في خطوتها مع تغيّر الحظوظ السياسية ورجعت إلى كنف الدولة. وربما عاودت الانفصال والاتحاد مجدداً. كانت الخطوات التي قامت بها البلدات، كل على حدة، للانفصال عن الدولة الجديدة ثمّ العودة إليها معتمِدَة على التغيّرات المستمرّة في التحالفات، وفي المصالح السياسية، وفي موازين القوى ولم تستند إلى آراء دينية. ذلك أنّ الآراء الدِّينية لا تتناسب مع الحركات المتأرجحة، لكنّها في السياسة من الأمور المعتادة. زد على ذلك أنه ما من مرّة اختارت فيها بلدة أو بلدات انفصالية العودة إلى كنف الدولة، إلاّ ولقيت الترحاب وحازت الاعتراف من دون إثارة القضية الدِّينية، مما يدلّ على أنّ قيادة الدولة الجديدة اعترفت بالطبيعة السياسية للعملية برمّتها. لذلك، ينبغي ألاّ يُقرأ توظيف عبارة الردّة هنا بناء على البُعد الدِّيني فقط؛ إذْ إنها لا تشير إلى تغيّر في المعتقدات الدِّينية، ولكن تشير إلى تغير مستمرّ في سياسات منطقة نجد آنذاك، وإلى تغير في المصالح، وفي التحالفات وفي موازين القوى. كما إن التحالفات السياسية المتغيّرة لا تعني تغيّراً في المعتقدات الدِّينية؛ لأنّ التحالفات السياسية لا تعتمد على الدِّين ولكنها تعبير عن مصالح ومنافع سياسية. بالتالي؛ لا ينبغي حمل عبارة الردّة على معنى الرجوع إلى نهج الشِّرك القديم وإلى الانحلال الأخلاقي؛ لأنّه لم يكن يوجد الكثير منها للرجوع إليه. وينبغي بالمقابل حمل العبارة على معنى الرجوع إلى السياسات القديمة للبلدات المستقلة والدول المدينة، وهي سياسات شابها الاقتتال المستمرّ وعدم الاستقرار.

ملاحظات ختامية

ختاماً، لعله من الواضح بأنّ كتابات الشيخ وأتباعه عن الأوضاع الدِّينية في نجد لا توفر كثيراً من الأدلة المقنعة على وجود الشِّرك في تلك المنطقة. في الواقع، إذا كانت تُظهر شيئاً فهو أنّ الشِّرك في نجد كان بسيطَ الطابع محدود المدى. وهذا ينفي الاعتقاد الواسع الانتشار بأن العامل المحفّز الرئيس لبروز الحركة الوهّابية كان تردّي الوضع الدِّيني في نجد، بعد وقوع سكّان تلك المنطقة في الشِّرك وممارستهم له على نطاق واسع. ولذلك كانت قضيةُ الحركة الوهّابية استئصال الشِّرك من ناحية، وإعادة تثبيت ركائز التوحيد من ناحية أخرى. ولكي نفهم هذه القضية المحيّرة على ما يبدو، ينبغي توضيح نقطتين: النقطة الأولى ؛ هي أنّ المنطق الأساس للشيخ ومعارضيه لم يأخذ طابعاً تاريخياً، بل كان أيديولوجياً ونظرياً. لذلك، لم يكن النزاع بين الطرفين حول قضايا تاريخيّة متصلة بالواقع التاريخي للشِّرك، بل كان مداره، دائماً، القضايا الأيديولوجية والنظرية المعنية مباشرة بمفهوم الشِّرك، وليس وجود الشرك كحالة تاريخية بعينها؛ لذلك؛ لم يكن اتساع الشِّرك أو تجلياته في نجد المسألةَ التي عالجها الطرفان، بل كانت مرتبطة، دائماً، بالسؤال النظري عما يعنيه الشِّرك، والمعايير التي ينبغي اعتمادها على أساس ديني للحكم على سلوك أو اعتقاد معيّن بأنّه شرك، وفقاً لتعريف هذا المفهوم في القرآن الكريم والسنّة النبوية والمصادر الكلاسيكية المجمَع على مرجعيتها. وانطلاقاً من هذا المستوى العالي، كان الشيخ وأنصاره منسجمين على نحو مثالي مع الطابع الشامل للفكر الإسلامي. لذلك، بالاعتماد في تحليلاتهم على تلك الثوابت، كان بدهياً أن يشير الشيخ وأنصاره باستمرار إلى الحالات الشِّركية، خارج نجد بينما كان همّهم وهدفهم المباشر محلياً.

لكنّ هذا الانشغال في تلك الحالات الخارجية، يعكس ناحية أخرى في موقف الشيخ، وهي خشيته من أن تمتدّ تلك الحالات وما تمثّله إلى نجد، وهو أمر كان الشيخ يرى فيه ما يمكن أن يمثّل تهديداً خطيراً لحركته، لكن إذا لم يكن للشِّرك وجود في نجد أو كان نادراً فيها، فما الذي سعت حركة الشيخ لاستئصاله إذاً؟ لأنه إذا كان الشِّرك نادراً، فإنه لا يسعنا القول إن الشِّرك، في حدّ ذاته، أو تردّي الأوضاع الدِّينية على العموم يمكن أن يوفر فهماً شاملاً ومتوازناً لنشأة الحركة الوهّابية. بعبارة أخرى، إذا كانت الوهّابية حركةً دينية، فإنّ هذا لا يعني، أبداً، أن يكون التعليل الدِّيني هو الأكثر ملائمة لفهم نشأتها وإسهامها في التاريخ المعاصر للجزيرة العربية.

الفصل الخامس
الاستقرار وتشكل مفهوم الدولة

مقدمة

النتيجة التي انتهت إليها الفصول السابقة، وخاصة الفصل الرابع، هي أن الشِّرك في نجد كان محدوداً في نطاقه وبسيطاً في مضمونه، قبل الحركة الوهّابية وفي أثنائها. وهو ما تؤكده مختلف المصادر المحلية العائدة إلى الحقبة التي سبقت الوهّابية؛ إذ لا تعطي هذه المصادر إلا صورة واحدة عن أهل نجد، وهي أنهم كانوا شديدي الالتزام بشعائر الدين[(314)]. نقرأ في تلك المصادر عن الناس وهم يرتادون المساجد لأداء الصلوات، ويوقفون العقارات لتحسين أوضاع المساجد وأئمتها، ويتصدّق الموسرون منهم على المحتاجين في شهر رمضان. ربما إن القليل منهم كانوا يذهبون إلى الحج، وسبب ذلك واضح. كان أغلب الناس يعانون الفقر المدقع، وبالتالي لم يتوفر لهم شرط الاستطاعة. أما الذين كانوا يستطيعون فقد ذهبوا إلى الحج غير مرة. ولعلّ الأكثر دلالة على مدى الالتزام بشعائر الدين هو حرص أهالي الحاضرة على أن تكون حياتهم موافقة للشريعة الإسلامية الغرّاء كما يتبيّن من استفتائهم علماءهم عن قضايا تتعلق بحياتهم اليومية، ومدى موافقتها لأحكام الشريعة كما يراها هؤلاء العلماء[(315)]. وبما أنّ هؤلاء العلماء كانوا بأغلبيتهم الساحقة حنابلة، لا يتساهلون كثيراً في موضوع الشرك، فإنّ هذا مؤشّر على تهافت مقولة (الفرضية الدِّينية) إن نشأة الحركة الوهّابية كانت، في أساسها، بدافع من فساد معتقدات الناس، مما سهّل، بحسب هذه الفرضية، تفشّي الشِّرك في تلك البقعة من الجزيرة العربية. هذا في حين أن تاريخ هذه المنطقة يظهر أنّ الأمر كان على العكس من ذلك تماماً.

لا ريب في أنّ الحركة الوهّابية أعادت صياغة نظام المعتقدات في مجتمع نجد، لكنها عندما فعلت ذلك لم تنقله من حالة الشرك إلى حالة الإيمان. ما فعلته هو أنها أعادت صياغته ليكون أكثر توافقاً مع رؤيتها الفكرية والسياسية للمجتمع، وهي رؤية تتخذ الكتاب والسنّة مرجعية لها. وفي هذا السياق أرادت الحركة ونجحت في نقل نقطة ارتكاز ثقافة مجتمع الحاضرة إلى مكان آخر: دينياً ، نقلت نقطة الارتكاز من الفقه إلى التوحيد، و سياسياً من حالة المدينة ـ الدولة أو المدينة المستقلّة، إلى الدولة المركزية. كما إن الحركة أعادت صياغة الفكر الدِّيني أيضاً ليركّز بشكل يكاد يكون حصرياً على مفهوم التوحيد، وخاصة توحيد الألوهية وأولويته على توحيد الربوبية. لذلك، تعيّن إعادة صياغة التعليم الديني بعيداً عن أن يكون محصوراً في علم الفقه كما كان عليه خلال الحقبة التي سبقت الوهّابية، وتحويل تركيزه إلى علوم الحديث والتوحيد وتفسير القرآن الكريم، وهي علوم تُعنى جميعها بموضوع العقيدة. لم تكن أغلب هذه التغييرات معنيّة بمسألة الشِّرك على وجه التحديد، قدر عنايتها بإعادة تنظيم السلطة في المجتمع كله، ومن ثَمّ إعادة تنظيم هياكله القضائية والتعليمية والثقافية، بما يتناسب مع ذلك. وهذا في حدّ ذاته يُظهر أنّ دور الحركة الوهّابية قد تجاوز حيِّز الدِّين، والإصلاح الدِّيني إلى حدّ بعيد ليشمل نواحي الخطاب السياسي وبناء الدولة. لقد كان إسهام الحركة في إقامة الدولة السعودية الأولى هو الأهمّ في هذا المجال، ولا سيما في أثناء المرحلة التكوينية لهذه الدولة. وعلى صلة لصيقة بذلك كان التغيير الذي أحدثته الحركة في الثقافة السياسية لمجتمع الحاضرة الذي كانت تهيمن عليه ثقافة المدن المستقلّة، حيث كان يسود نمط الدولة ـ المدينة ذات النزعة الاستقلالية. وسنبيّن لاحقاً أنه كان لتغيير الخطاب الدِّيني صلة وثيقة بالرسالة الدِّينية والعالمية للحركة الوهّابية ومفهومها المحوري المتمثّل في توحيد الألوهية (إخلاص العبادة لله وحده، والخلوص له من الشرك). وقد مثّل التوحيد السياسي، والتوحيد الديني (وحدانية الله) بمفهومهما الشامل بديلاً جديداً آنذاك للتركيبة السياسية التي كانت تهيمن عليها البلداتُ والمدن في المناطق الحضرية في نجد، والقبائلُ البدوية في الصحراء. أي إن تضافر مفهومي الوحدة السياسية ووحدانية الله أو توحيد الألوهية، كان حينها بمثابة النقيض السياسي لحكم العائلات في المدن، والنقيض الأيديولوجي للقبيلة في الصحراء، وكلاهما كان أضيق وأكثر حصرية من مفهوم الدولة الذي جاءت به

الحركة.

إلى جانب هذا الدور الموسع والعميق الأثر، كان هناك السياق التاريخي الذي نشأت فيه الحركة الوهّابية. وكما أشرنا لم يكن تردّي الأوضاع الدِّينية أحد الخصائص الأساسية لهذا السياق، بل إنه تميّز على العكس من ذلك بتردّي الأوضاع السياسية في نجد، كما ظهر في النزاعين السياسي والعسكري الشرس بين البلدات المستقلّة وداخلها، وبين هذه البلدات والقبائل، وهو نزاع أدّى، في غياب حكم مركزي، إلى تردّي الأوضاع، وانعدام الاستقرار السياسي. كما تميّز السياق أيضاً بحقيقة أنّ التعليم الديني كان قد تحوّل في نجد إلى تقليد راسخ قبل ظهور الوهابية بزمن طويل، وهو ما يتضح في أن من قاد المعارضةَ ضد الحركة وألهبها كانوا علماء دين محليين، ما يشير إلى أن الوهّابية لم تولَد من فراغ ديني.

عندما نأخذ الدور العميق الأثر للحركة الوهّابية، مع السياق حيث وُلدت وأدت دورها فيه، نجد أن ذلك يتنافى، على العموم، مع زعم أن إسهام الحركة وتأثيرها كان مقتصراً على الدِّين. كما يتنافى مع دعوى أن جذورها دينية أساساً، لأن المؤشرات كافة تدلّ على أنّ هذه الجذور كانت ذات طبيعة اجتماعية وسياسية. وبالتالي، فإنّ قناعة الوهّابيين، وهي قناعة عقدية، بضرورة تغيير الخطاب الدِّيني للمجتمع، وإطلاق عملية تشكيل دولة مركزية، لا بدّ من أنه جاء رداً على وضع سياسي واجتماعي ضاغط، أكثر من كونه تعبيراً عن حاجة دينية، حتى وإن كان منشأ ذلك الشعور بالواجب الديني للتغيير. يستتبع ذلك أمران: فمن ناحية ، مع أنّ الوهّابية كانت حركة دينية، إلا أنّ نشأتها لم تكن رداً على أي وضع ديني معيّن. وإنما كانت رداً على شيء آخر، وهذا الشيء هو جماع الأوضاع الاجتماعية والسياسية. هل كان الدين، أو الحالة الدينية، جزءاً من هذا الجماع؟ الإجابة لا بد من أن تكون على النحو الآتي: من حيث التكوين، أو بنية المجتمع، لا شك في أن الدين كان جزءاً من نسيج مجتمع الحاضرة. أما من حيث الإشكالية التي كان يمرّ بها التكوين، فالدين لم يكن جزءاً من ذلك. كانت الأوضاع الاقتصادية والسياسية تمثّل مشكلة حادة، أصبحت معها تهدّد وجود المجتمع. وإن لم يكن الشرك موجوداً كحالة دينية منتشرة، فإنّ مساهمة الدين في تلك المشكلة كانت محدودة آنذاك. ومن ناحية أخرى ، وعلى النقيض من الفرضية الدِّينية، من المهم الإشارة إلى أنّه لا يوجد أساس للزعم بأن العامل المحرّض على ظهور الحركة الوهّابية كان عاملاً معيّناً من دون غيره، أو أنه كان سبب نشأتها، في الوقت الذي كانت الحركة تتداخل وتتقاطع فيه مع أوضاع وظروف اجتماعية وسياسية مختلفة، كانت بدورها تتداخل في ما بينها. كانت الحركة إلى جانب ذلك تضطلع، في الوقت عينه، بدور تجاوز في حدوده وتأثيره إطار المجال الدِّيني بكثير. بعبارة أخرى، كانت الحركةُ الوهّابية نتاجاً اجتماعياً سياسياً، تشكلت بطبيعتها الدينية ـ السياسية، وبدورها في سياقٍ كانت أغلب العوامل المؤثّرة فيه علمانية الطابع. لكنّها بمبادرتها إلى طرح فكرة الدولة، ثمّ إطلاق عملية بناء هذه الدولة من خلال اتفاق الدرعية، تكون الحركة قد أخذت زمام المبادرة في إعادة صياغة القوى الاجتماعية والسياسية ذاتها التي أدّت إلى نشأتها في المقام الأول. كان ظهور الحركة بهذا المعنى، وفي هذا السياق، تعبيراً عما هو أهم وأكبر من مسألة الشرك، وهو وصول عناصر تشكّل الدولة في مجتمع الحاضرة النجدية إلى مرحلة نضوج لم تعرفها من قبل[(316)].

إن المشكلة الرئيسة التي تواجه الفرضية الدِّينية، كما رأينا، ليس أنها تفتقر إلى السند التاريخي فحسب، بل تعاني عوراً منهجياً ذاتياً. فعوضاً عن أنّ الشرك أقلّ وزناً وأهمية من أن يفسر حدثاً بحجم ظهور الحركة وقيام الدولة، إلا أنّ الفرضية ركّزت بذلك على العامل المفقود في الواقع الاجتماعي للحاضرة، وتجاهلت العامل الحاضر في المصادر كلها تقريباً. فالتدهور لم يطل الحالة الدينية، وإنما طال الحالة الاجتماعية والسياسية، وهو ما تجمع عليه المصادر المحلية كلها، التي كتبت قبل الوهابية، وحتى تلك التي كتبت بعدها[(317)]. من المتاح، بل من السهل تأكيد أنّه ليس هناك شك في أنه لم يكن للشرك، ولا لتدهور الحالة الدينية بشكل عام، أي شأن يُذكر في نشأة الحركة الوهّابية، ولا بقيام الدولة السعودية. وليس من الصعب إثبات ذلك. لكن أمام نتيجة واضحة مثل هذه، يبرز السؤال المنطقي الذي لا يمكن تفاديه، والذي من دون إجابة عليه تصبح تلك النتيجة بلا معنى: إذا لم يكن الشرك ولا تدهور الحالة

الدينية بشكل عام، هو المسؤول عن ولادة الحركة الوهابية، فما هو العامل المسؤول عن ذلك، والذي يمكن أن يفسر ظهور الحركة في التوقيت الذي ظهرت فيه؟ حقيقة الأمر، بحسب المصادر، أنّ الحالة الدينية في نجد كانت نسبياً، وبالمقارنة مع المعطيات الأخرى، هي العامل الثابت قبل الوهابية بما لا يقل عن ثلاثة قرون. وبما أنّها كانت كذلك، فإنّها لا يمكن أن تفسّر ظهور الوهابية ولا قيام الدولة؛ لأنّ كلاً منهما كان حدثاً جديداً، جاء استجابة لما كان يتغيّر في المجتمع وليس لما كان ثابتاً فيه. في مقابل ذلك كانت الحالة الاجتماعية والسياسية، كما سنرى، في تغيّر مستمر، وبالتالي كانت هي العامل المتغيّر. ومن حيث إن ظهور الوهابية، ثم قيام الدولة يمثّلان معاً علامةً على التحوّل الذي كان يمرّ به مجتمع الحاضرة النجدية، فإنّ هذا التحوّل كان بالضرورة على صلة مباشرة بالتغييرات التي كانت تحدث للحالة الاجتماعية والسياسية لهذا المجتمع. وبناءً عليه، فإنّ العامل الذي كان وراء ظهور الوهابية لم يكن الأوضاع الدِّينية، وما طرأ عليها، وإنّما الأوضاع الاجتماعية والسياسية وما خبرته من تحوّلات عبر القرون التي سبقت الوهابية.

تشير الحالة الاجتماعية والسياسية هنا إلى الشكل أو البنية الاجتماعية التي يكون عليها المجتمع في مرحلة تاريخيّة معينة. وإبّان ظهور الوهابية كان المجتمع في نجد ينقسم كما هو معروف إلى بادية وحاضرة. كانت البادية تشكل أغلبية السكان، وكانت من الناحية الديمغرافية هي مصدر تغذية الحاضرة من خلال عمليّات الهجرة والاستقرار التي لم تكن تتوقف. عندما ظهرت الوهابية في مجتمع الحاضرة، كان هذا المجتمع يتخذ شكلاً اجتماعياً تمثّل في المدن ـ الدويلات (الإمارات) المستقلة عن بعضها، لكن التي كان يجمعها إلى بعضها إطار اجتماعي وثقافي واحد، وكانت تنتمي إلى فضاء تاريخي وجغرافي واحد أيضاً. وهذا واضح من حقيقة أنّ هذه المدن تشترك في ما بينها في كل شيء: في اللغة (العربية) والدين (الإسلام) والمذهب (الحنبلي) والعادات والانتماء القبلي. مصادر الدخل كانت واحدة: الفلاحة والتجارة والصناعة المحليّة. إلى جانب ذلك، كانت العائلة هي الوحدة الاجتماعية المحورية للمجتمع الأصغر في كل مدينة. بل كانت هناك علاقات نسب وقرابة بين كثير من العائلات التي كانت تقطن مدناً مختلفة، بما في ذلك بعض العائلات الحاكمة. يضاف إلى ذلك الوحدة الجغرافية لمنطقة نجد، كجزءٍ من الجزيرة العربية، وما تمثّله من فضاء تاريخي مشترك.

كان هذا شكل مجتمع الحاضرة في القرن 12هـ/18م. قبل ذلك، خاصة قبل القرن 8هـ/14م، لا بد من أن هذا المجتمع كان يأخذ شكلاً اجتماعياً وسياسياً مختلفاً؛ حيث تشير المصادر إلى أن البلدات والقرى، والمستقرات كانت موجودة آنذاك في كل أنحاء نجد، وخاصة المنطقة الجنوبية منها. لكن اللافت أنّ هذه المستوطنات كانت جميعها تعود إلى القبيلة وتعتمد عليها. ولذلك كانت تفتقد استقلالها الاجتماعي والسياسي، بالمقارنة مع ما انتهت إليه في بلدات وقرى مجتمع الحواضر المستقلة بعد ذلك. بعبارة أخرى، قبل القرن 8هـ/14م كان مجتمع الحاضرة يأخذ شكل الاستقرار القبلي أو القبائل المستقرة. وهذا شكل اجتماعي سياسي لم تتمّ دراسته، ولا تتبع المراحل التاريخية التي مرّ بها. المهم أنّه بعد ذلك التاريخ، وحتى القرن 12هـ/18م، صار من الواضح أن القبيلة كانت تتصدّع، ويتراجع حضورها، وبدأ المجتمع يأخذ شكل الاستقرار العائلي، ثمّ بدأت تهيمن على المشهد مدن وبلدات الأسر والعائلات التي استقلت عن قبائلها اجتماعياً، وسياسياً استقلت عن بعضها بعضاً. إن انتقال المجتمع من حالة البداوة إلى حالة الاستقرار القبلي ثم حالة استقرار عوائل المدن هو المعنى المقصود بالحديث عن التغيّر المستمر للحالة الاجتماعية والسياسية للمجتمع، مقابل ثبات الحالة الدينية تقريباً من خلال هذه التحوّلات الكبيرة.

لا بد من الإشارة هنا إلى أنّ اختيارنا لبداية القرن 8هـ/14م كحدّ تاريخي فاصل بين مرحلة الاستقرار القبلي، وبداية مرحلة المدن المستقلة هو اختيار على وجه التقدير بناء على ما جاء في المصادر. قبل القرن الثامن الهجري لم يكن هناك مصادر محلية مكتوبة من أي نوع تروي لنا ما كان يحدث في نجد في تلك الأيام. لكن هناك المعاجم الجغرافية، وكتب البلدان مثل كتاب صفة جزيرة العرب للهمداني، و معجم البلدان لياقوت الحموي، والمصادر التاريخية الإسلامية، مثل: الطبري والبلاذري، والمعاجم البلدانية الحديثة عن الجزيرة العربية، مثل: معجم اليمامة لعبد الله بن خميس، و معجم بلدان القصيم لمحمد العبودي. تلتقي هذه المصادر وغيرها حول

أمرين مهمين: الأمر الأول ؛ أن الاستقرار في الجزيرة العربية، وخاصة في وسطها، قبل القرن 8هـ/14م كان يرتبط بالقبيلة، ويتمّ باسم القبيلة. و الأمر الثاني ؛ أنه بعد هذا القرن بدأ اسم القبيلة يختفي ليحلّ محله اسم العائلة الذي صار الاستقرار يرتبط بها وباسمها، ولم يعد يرتبط بالقبيلة. وهذا التغيّر الرمزي يخفي تغيّراً اجتماعياً أعمق هو الذي أدّى إلى ظاهرة المدن المستقلة، ثم ظهور الوهابية، فقيام الدولة، كما سيتضح لاحقاً. ويكمن العامل المحرّك وراء التحوّلات التي كانت تدفع بالانتقال من هذه المرحلة إلى المرحلة التي تليها في شيء واحد تميّز به تاريخ الجزيرة العربية حتى بدايات القرن العشرين، وهو العمليات المستمرّة لهجرات القبائل، وانتقالها من منطقة إلى أخرى، وما يترافق مع ذلك من عمليات استقرار ويترتب عليها ولا تتوقف هي الأخرى، وإن كان حجم الاستقرار يختلف من قبيلة لأخرى، ومن زمن إلى آخر، وتبعاً لاختلاف الظروف المناخية والأيكولوجية.

المجادلة

لا نعرف تماماً متى بدأ الاستقرار في وسط نجد، أو اليمامة كما كانت هذه المنطقة تعرف في صدر الإسلام. لكن من الواضح أن هجرات القبائل واستقرارها كان ظاهرة عرفت بها الجزيرة العربية منذ القدم. وكانت هذه الهجرات وما ينجم عنها من استيطان هي المصدرَ الأول والرئيس لسائر القوى الاجتماعية والسياسية المحرِّكة التي صاغت مجرى التاريخ قبل الحركة الوهّابية. وهو ما يدفعنا إلى طرح السؤالين التاليَين «ما هو النمط الاستيطاني الذي أدّى إلى نشأة الحركة الوهّابية؟ وما الذي مثّلته هذه الحركة بدورها في ذلك النمط، وفي المجتمع كله على الخصوص؟ إذا كانت جذور الوهّابية كحركة دينية تمتدّ في نسيج حضري، فإنه ينبغي في هذه الحالة إثبات وجود صلة واضحة ومباشرة بين العمليات الاجتماعية السياسية لذلك النسيج، والمتمثلة بنمط الاستيطان، وتشظّي البناء الاجتماعي كما ينعكس في سياسات المدن المستقلة والتعليم الديني، من ناحية ، وبين الحركة من ناحية أخرى . لا يكفي إثبات أن تلك العمليات كانت تسهم في عملية توسيع نمط الحياة الحضرية للمجتمع فقط. ولعلّه من الواضح أنّنا لا نستطيع الإجابة عن هذين السؤالين ما لم نفهم خصوصية النمط الاستيطاني الذي أتاح للحركة الاضطلاع بالدور الذي اضطلعت به. لذلك؛ فإن دعوى نشوء الحركة الوهّابية نتيجة لعمليات متداخلة ومتعددة الأوجه، وأهمّها ما نسميه بنمط الاستيطان، يوصلنا مباشرة إلى الأسئلة الآتية: متى ظهر النمط الاستيطاني الذي انتهى بظهور الحركة؟ وهل كان هذا هو أول نمط استيطاني في تاريخ نجد؟ أم أنه كان نمطاً مختلفاً عن نمط آخر سابق عليه؟ تعود أهمية هذه الأسئلة إلى كون الإجابة عنها سوف تتيح لنا، في حال وُجد نمطان استيطانيان، إمكانية المقارنة بينهما بطريقة تكشف طبيعة ذلك النمط الذي جاءت الحركةُ الوهّابية نتيجة له.

كان النمط الاستيطاني أحد أهم ثلاثة عناصر للبيئة التي احتضنت جذور الحركة الوهّابية وشكلت معها السياق الاجتماعي أو الحواضر التي ظهرت فيها. كان العنصران الآخران هما، الصراعات السياسية للمدن المستقلة (سياسات المدن)، ونمط في التعليم الديني كان يتمحور حول الفقه. ومن الطبيعي الافتراض هنا بأنّ نمط الاستيطان كان نقطة الانطلاق والعملية الرئيسة التي أدت إلى نشأة المدن والحواضر، وأنّ هذه النشأة فرضت بعد ذلك نمط التعليم الديني الذي يستجيب لاحتياجاتها. وبما أنّ الوهّابية ظهرت في إطار مجتمع حاضرة المدن المستقلة، واستبدلت، بعد نجاحها في السيطرة على المجتمع، بنمط التعليم الديني السائد حينها نمطاً آخر أكثر تعبيراً عن تطلّعاتها وأهدافها، فإنّ هذا يمثّل مؤشراً قوياً على صلة ظهور الحركة بالنمط الاستيطاني الذي بدأ في القرن 8 هـ/14م، وأدّى في الأخير إلى نشأة حاضرة المدن المستقلة. ولقد كان من الطبيعي أن ترك كل من التعليم الديني وسياسات المدن المستقلة أثره أيضاً في نمط الاستيطان في سياق مجرى الأحداث. لكن هناك حقيقة تاريخية مهمة ـ لا بد من الإشارة إليها في هذا المقام ـ تعزّز فرضية الصلة بين النمط الاستيطاني ونشأة الحركة الوهّابية، وهي أن عملية الاستيطان التي بدأت في القرن 8 هـ/14م كانت في الواقع استمراراً لعملية استيطانية سابقة في منطقة اليمامة يرجع تاريخها إلى ما قبل الإسلام، وهو الزمن الذي بدأت فيه قبيلة بني حنيفة بالتخلي عن الترحال، والاستقرار في هذا الجزء المركزي من الجزيرة العربية. وإذا كانت هذه القبيلة قد استقرت في اليمامة قبل ظهور الإسلام بقرنين من الزمن، فمن الواضح أن المسافة التي تفصل الاستقرار المبكر عن الاستقرار المتأخّر تمتدّ لحوالى عشرة قرون. هل يمكن أن يكون نمط الاستقرار قد بقي منذ ما قبل الإسلام وحتى القرن 8هـ/14م من دون تغيير؟ هذا ما لا نستطيع الإجابة عنه. لكن من الواضح أن نمط الاستقرار الذي بدأ بعمارة المدن ابتداءً من القرن 8هـ/14م كان مختلفاً عن النمط الذي كان سابقاً عليه حتى ذلك التاريخ. من الممكن رسم المسار التاريخي للتحوّلات الاجتماعية على النحو الآتي: ترتّب على هجرات القبائل، مع عوامل أخرى مثل الحروب والمناخ والبيئة نمط من الاستقرار أدّى إلى نشأة حواضر القبائل المستقرة. تغير نمط الاستقرار بعد نشأة القبائل المستقرّة، ما أدّى إلى نشأة حواضر المدن المستقلة أو مدن العوائل. في البيئة الاجتماعية لهذه المدن ولدت الحركة الوهابية. وبعد الحركة، وبدور مباشر منها قامت الدولة. العامل الذي ينتظم هذا المسار الاجتماعي التاريخي هو نمط الاستيطان، بمرحلتيه المبكرة ما قبل القرن

8هـ/14م، والمتأخّرة أو ما بعد هذا التاريخ.

هناك حقيقة تاريخية أخرى، وهي أنّ عملية الاستيطان المبكرة السابقة على عملية الاستيطان الأخيرة، استمرت كما يبدو لقرون، لكنها لم تُفض إلى نشأة حركة دينية شمولية، كما لم تؤدّ إلى إقامة دولة جامعة في وسط الجزيرة العربية. من الممكن الإشارة إلى ظهور الإسلام في مكة بعد قرون من استقرار قريش هناك، وإلى حركة مسيلمة في اليمامة، في صدر الإسلام باعتبار أنّها كانت حركة دينية سياسية تهدف إلى المحافظة على الاستقلال السياسي لليمامة. وقد نجح الإسلام في توحيد الجزيرة العربية، وإقامة دولة مركزية فيها، توسّعت بعد ذلك لتتحوّل إلى إمبراطورية عالمية. أما حركة مسيلمة فقد انتهت بحروب الردة، وهزيمة بني حنيفة على يد جيوش دولة المدينة الإسلامية. هل كانت هذه الحركة تهدف إلى إقامة دولة؟ هذا ليس واضحاً تماماً. ما هو واضح أنّ قيام الحركة حصل بعد أكثر من مئتي سنة على استقرار بني حنيفة في اليمامة، وتشكّل بيئة حضرية راسخة هناك. وإذا كان نمط الاستقرار المبكر قد أدّى إلى قيام الدولة الإسلامية في المدينة المنورة، فإنه لم يؤدّ إلى نتيجة مشابهة في نجد. يبدو أنه كان على هذه المنطقة الانتظار قروناً إضافية، وتغيير نمط الاستيطان، لتتغير البيئة الاجتماعية، ثم تنشأ الدولة بعد ذلك.

مما تقدّم، يصبح من المشروع الاستنتاج بأنّه كان هناك اختلافات جوهرية بين الاستيطان الأول والاستيطان الأخير من حيث الطابع، وهي اختلافات أضْفت على كل نوع خصوصيته التاريخية، وبالتالي إمكاناته وحدوده. والمجادلة التي ندفع بها هنا هي أنّ الاختلاف في طبيعة كل من هذين النمطين هو الذي سمح للعملية الاستيطانية الأخيرة بأن تكون مواتية لنشأة الحركة الوهّابية والدولة السعودية أيضاً. هذه الاختلافات كانت، كما سيأتي، في النمط الذي كانت عليه كل من العمليتين الاستيطانيتين. فقد تميّز النمط الاستيطاني الأول بمزيّتين بارزتين: المزية الأولى ؛ إنّ العملية الاستيطانية حدثت ضمن تركيبة قبلية، ولذا بقيت القبيلة في الجوهر أساس الوحدة والتماسك السياسي للمجتمع الذي استقر نتيجة له، كما ظلّت القبيلة هي مصدر هوية الفرد. و المزيّة الأخرى ؛ هي أن الحياة المستقرة في المستوطنات اعتمدت على الزراعة. ونحن نفترض أن التركيبة القبلية، والأساس الزراعي للاستقرار جعلت المشهد الثقافي والتوجه الأيديولوجي للمجتمع في اليمامة محافظاً آنذاك، وبأفق قبلي محلّي مغلق. وبمثل هذه التوجّهات لم يكن ذلك المجتمع مهيَّأ لاحتضان حركة بأفق أيديولوجي عالمي شمولي، ولا لإطلاق عملية سياسية تهدف إلى إقامة دولة مركزية وحدوية على مستوى الجزيرة العربية.

استمرّ هذا النمط على ما يبدو إلى القرن 8 هـ/14م، عندما بدأ يظهر علامات على أنّه كان يسلك مساراً مختلفاً في نوعيته، وفي خصائصه عن المسار الأول الذي سبقه. حيث توسّعت عملية الاستيطان، عدا استثناءات قليلة، متجاوزة حدودها الجغرافية التقليدية في منطقة العارض (اليمامة) ومحيطها. لكنّ الشيء الأكثر دلالة على الطبيعة المتغيّرة للعملية الاستيطانية الجديدة كان حدوثها خارج حدود التركيبة القبلية. والظاهر أن التاريخ المديد للاستيطان في سياق الحروب والثورات والنزوح الاجتماعي الذي ترافق معها، أرخى بثقله على التركيبة القبلية. ففي النمط الأول، كانت القبيلة، أو بطون منها، تستقرّ في موقع تختاره، فيتحوّل في سياق تلك العملية إلى مستوطنة يقطنها أفراد تلك القبيلة فقط. وبهذه الطريقة تبقى تركيبة القبيلة ووحدة قاعدتها الإقليمية على حالها. لكنّ هذه المزيّة الاستيطانية بدأت بالتلاشي بعد القرن 8 هـ/14م. صار من السائد أن أفراداً من القبيلة نفسها يستقرون في مستوطنات أو بلدات متناثرة في أنحاء نجد، وأفراد من قبائل شتى يستقرون في الموقع الاستيطاني ذاته. إلى جانب ذلك، وبالتوازي مع عمليات الاستقرار، بدأ يتبلور تشكيل اجتماعي جديد، يمثّل طبقة اجتماعية مختلفة باسم «الخضيريون». وهذا التشكيل أو الطبقة موجودة في المدن والقرى كلها، وتشكّل شريحة كبيرة من السكان في كل مستوطنة تقريباً. أفراد وعائلات هذه الطبقة الاجتماعية هم الذين لا يمكن، لسبب أو لآخر، تتبّع سلالتهم ونسبهم وصولاً إلى إحدى القبائل في الجزيرة العربية. وهذا التطور يعني أمرين: الأول ؛ هو أنّ القاعدة الإقليمية، أو المنطقة الجغرافية للقبيلة بدأت تتصدّع، وانقطعت استمراريتها وتماسكها الجغرافي. و الثاني ؛ هو أنّ التركيبة السكانية في

المستوطنات أضحت متنوعة ديمغرافياً واجتماعياً، ولم تعد متجانسة قبلياً كما كانت عليه في مرحلة الاستيطان المبكر. تدلّ هاتان الخاصّيتان الجديدتان على أنّ الوهن استبدّ بالتركيبة القبلية، وأنّها أرغمت على التكيّف مع بيئة مجتمع يمرّ بعملية تحضّر، ربما بطيئة لكنّها مستمرة.

هذا هو السياق الذي أضحت فيه المدن المستقلّة، أو سياسات المدن، لأول مرّة الخاصية الأكثر تميّزاً للحياة الاجتماعية والسياسية للمجتمعات التي استوطنت نجد بحلول القرن 12هـ/18م. لم تكن تلك البلدات مجرد إطار أيكولوجي مستجد، ولا مستوطنة ذات كثافة سكانية مرتفعة «ترعى مشاريع إنتاجية وتجارية حضرية على وجه التعيين». هي كانت كذلك، لكنها كانت أيضاً كيانات مترابطة اجتماعياً، وفي الوقت نفسه، منفصلة عن بعضها سياسياً، وكل واحدة منها تتمتع باستقلالها السياسي عن الأخرى[(318)]. وبروز ظاهرة المدن المستقلة تطوّر اجتماعي وسياسي لم يكن معروفاً من قبل في نجد، وهو تطوّر أسهم فيه، بشكل أساس، تصدّع القبيلة، وتفسخُ رابطتها العصبية. ومما ضاعف من هذا التوجه أنّ عملية الاستيطان في مرحلتها المتأخرة في نجد كانت تحدث بشكل عفوي تقريباً، في إطار فراغ سياسي نظراً إلى عدم وجود سلطة مركزية تراقب مجرى هذا التطوّر، وتخضعه لمراقبتها وتوجّهاتها. وتكمن أهمية هذا التطور في أنه لن يؤدي إلا إلى مضاعفة تأثير الظرف، الذي كان السبب الأول والأهم في انطلاقه ابتداء وتداعياته، وأعني بذلك تحديداً تصدّع القبيلةŽ&4#144;. ذلك أنّه عندما تصرّ المدن وتتمسك بشدة لافتة باستقلالها السياسي الذي تتمتع به، حتى وإن كان يقطن بعضها، بشكل أساس وليس حصرياً، أفرادٌ من قبيلة واحدة، فإنّها عملياً تفاقم بذلك من ضعف القبيلةَ كبنية اجتماعية سياسية، وتستعيض عنها في سياق هذه العملية ببنية المدينة أو البلدة نفسها التي هي في طور النموّ والتطوّر. وهذا يعني أنّ المدن المستقلة بتركيبتها الاجتماعية والسياسية كانت بتأثير نمط الاستيطان المتأخّر تحلّ محلّ القبيلة التي كانت تتعرض لعملية تصدع متصلة في البيئة الحضرية الجديدة.

تشير هذه التحوّلات الاجتماعية والسياسية معاً إلى أنّ القبيلة لم تعد تشكّل في المجتمعات المستقرة الجديدة أساساً للوحدة، كما لم تعد كما كانت من قبل مصدراً للنظام السياسي في تلك المجتمعات. وفي هذا الصدد، وقبل وقت طويل من ظهور الحركة الوهّابية، تنقل لنا المصادر التي تتناول تاريخ وسط الجزيرة العربية صورة قاتمة جداً للأوضاع الاجتماعية والاقتصادية والسياسية في نجد آنذاك. وهي صورة توضح انهيار سلطة القبيلة داخل الحواضر وتآكل آلياتها في ضبط الأوضاع. أصبح العنف السياسي ـ والهجمات المضادّة بين البلدات المتناحرة والاغتيالاتُ المدفوعة بأسباب سياسية ـ هو السمة الشائعة جداً إلى حدّ أنّها أضحت موضوعاً تزخر به تلك المصادر جميعها من دون استثناء. ففي مدونته التاريخية سجل الشيخ أحمد المنقور (ت. 1125هـ/1713م) أحداثَ تسع وسبعين سنة ابتداء من عام 1044هـ/1634م إلى عام 1123هـ/1711م. والسنة الأولى التي أرّخ لها المنقور هي قبل ظهور الحركة الوهابية بما لا يقل عن مئة وثلاث عشرة سنة. أما السنة الأخيرة التي أرخ لها فهي تسبق ظهور الحركة بأربع وثلاثين سنة. وكان عدد السنوات التي شهدت حروباً أو أحداث قتل يصل إلى سبع وثلاثين سنة، أي ما نسبته 62 بالمئة من المجموع الكلي للسنوات[(319)]. أما الشيخ محمد بن عباد (ت. 1175هـ/1761م) الذي عاصر بداية الحركة الوهابية فقد سجّل في مدونته التاريخية، أحداث ثلاث وثمانين سنة، بما في ذلك حروب السنوات الأولى من الدولة السعودية. يقول عبد الله الشبل الذي قام بتحقيق المدونة أنّ مجموع السنوات التي سبقت قيام الدولة وأرّخ ابن عباد لأحداثها هي إحدى وسبعون سنة. وكان «نصيب الحروب والغارات والغزوات بين القبائل وبين القرى، وبين القبائل والقرى إحدى وستين سنة، أي بنسبة 86 بالمئة. أما حوادث القتل الجماعي والفردي، وشبه الفردي فقد شغلت أخبارها خمساً وأربعين سنة، أي بنسبة تقرب من 64 بالمئة. وأربى عدد حوادث القتل الفردي والجماعي على سبعين حادثة. أما عدد الأفراد الذين قتلوا في هذه الحوادث فيتعذر حصرهم»[(320)]. هذه إحصائيات بسيطة ومباشرة، لكنها مخيفة في دلالتها على مجتمع بسيط ما بين القرن 11هـ/17م وبدايات القرن 12هـ/18م. فهي تشير إلى انهيار الاستقرار السياسي، وارتباك النظام الاجتماعي في الحواضر الجديدة. واللافت أن هذا كان يحدث في إطار اجتماعي تراجعت فيه القبيلة لمصلحة العائلة. والأهمية التي يمثّلها بروز

العائلة هنا على حساب القبيلة أنها أول وأهم معالم تصدّع القبيلة في مجتمع الحواضر آنذاك. ومن ثمّ فإن انهيار الاستقرار وارتباك النظام الاجتماعي كان نتيجة لانهيار السلطة السياسية للقبيلة نتيجة للتصدع الذي تعرضت له في هذه المجتمعات. كما يُظهر هذا الانهيار أيضاً أن التركيبة السياسية للمدن المستقلة تحت سلطة العائلة قد فشلت في توفير بديل أفضل قادر على ضبط الأوضاع بعد تصدّع القبيلة. ففي الماضي كانت الحروب والنزاعات القبلية هي الشكل السائد للصراع بين القبائل، لكنّ داخل القبيلة ذاتها بقيت الوحدة السياسية التي وفّرت الأساس للّحمة السياسية والحماية والنظام داخل المجتمع القبلي سواء أكان بدوياً أم مستقراً. وبالإضافة إلى ذلك، كانت الحروب القبلية تحتدم بين القبائل على شكل وحدات مجتمعة، أما الأوضاع داخل القبيلة ذاتها فكانت بحالة سلمية على العموم. وبالعودة إلى نظام الحكم في المدن المستقلة، لم يكن انعدام الاستقرار أحد خصائص العلاقات بين تلك المدن فحسب، بل كان أحد خصائص الوضع السياسي داخل كل مدينة أو بلدة على حدة أيضاً، مما يشير إلى حدّة التصدّع، وهشاشة التركيبة السياسية للعائلة الناجمة عنه في البلدة، ولنظام الحكم فيها برمته، وبالتالي، عجز هذه التركيبة عن ملء الفراغ الذي أحدثه التصدّع الاجتماعي والسياسي للقبيلة في الحواضر الجديدة.

من المهم ملاحظة أنّ حالة التردّي السياسية في حواضر المدن المستقلة وصلت، كما يبدو، إلى ذروتها بعد مضي حوالى ثلاثة قرون على نشأتها في نجد، وأنّ الحركة الوهابية ظهرت في هذه الحواضر في أثناء هذه الذروة تحديداً. وبالتالي، ومن هذه الزاوية، يصبح من الصعب تفادي الافتراض بأنّ ظهور الحركة إنما جاء كردة فعل على هذا التردّي. يعزز هذا الافتراض أنّ الوهابية عندما ظهرت على المسرح جاءت معها ببديل سياسي لنظام الإمارة المستقلّة في المدن، وهو النظام الذي في ظلّه حصل التدهور في الأوضاع الأمنية والسياسية. لكنّ الرغبة في شيء، أو إرادة الحصول عليه لا تجعل من تحقيق ذلك أمراً ممكناً بالضرورة كما مرّ معنا. لذلك يتعيّن التساؤل عن العوامل والظروف التي جعلت نشأة الحركة الوهّابية نجاحها أمراً ممكناً. وللإجابة على ذلك ينبغي أولاً تأكيد الملاحظات الآتية: إذا كانت نشأة المجتمع السياسي للإمارات في المدن جاء نتيجة طبيعية للتصدع الذي تعرّضت له بنية القبيلة بفعل عملية التحضر، ثم بروز العائلة مكانها، فإنّ هذه النشأة جاءت كردّة فعل عفوي من جانب المجتمع. كانت نجد ما قبل الدولة السعودية منطقة فقيرة ونائية عن كل مراكز صنع القرار المحيطة بالجزيرة العربية. ولذلك كانت الصراعات والحروب وتحركات القبائل، والعمليات الاجتماعية والسياسية كلها تعتمل في أغلبها بتأثير المعطيات والديناميكيات المحلية. لا يمكن القول إن التأثيرات الخارجية في كل ذلك كانت غائبة تماماً، خاصة مع وجود طرق للتجارة الإقليمية والدولية تمر بالمنطقة، وبعضها كان ينطلق منها[(321)]. بالإضافة إلى طرق التجارة هناك الغزوات التي كان تتعرّض لها نجد بين الحين والآخر من الغرب على يد أشراف الحجاز أو من الشرق على يد الدول المحلية التي تعاقبت على المنطقة حتى قيام الدولة السعودية. ومع ذلك، من الواضح أن تأثير العوامل الخارجية كان أقل من تأثير الديناميكيات المحلية. كان من أبرز معالم الحالة السياسية للحواضر الجديدة أنّ إمارة المدينة أو البلدة فيها، وما يتبعها من سلطة سياسية، صارت حكراً على العائلة التي بادرت قبل غيرها إلى عمارة المدينة، وتملّكت نتيجة لذلك الأرض المحيطة بها بناء على مبدأ الإحياء الإسلامي. بهذا المعنى كان نظام الإمارة في كل بلدة قد نشأ في إطار اجتماعي سياسي خالٍ من سلطة مركزية، ومن دون قواعد أو تقاليد يحتكم إليها أو سوابق سياسية أو قانونية تمثّل مرجعية له. لذلك تحوّلت الإمارة في كل بلدة إلى موضوع لصراع لا ينتهي، وغالباً ما يكون دموياً داخل العائلة الحاكمة. وإذا أضفنا إلى ذلك الظروف الاقتصادية الضاغطة التي كانت المنطقة تعيش في ظلها، تبيّنت لنا طبيعة الظروف التي أدّت، كما يبدو، إلى تصدع التركيبة الاجتماعية لمجتمع الحاضرة. في هذه الحالة، ليس غريباً أن أصبح المجتمع نتيجةً لكل ذلك مهيّأً لتجربة بديل سياسي آخر، ليس لأن الناس كانوا يعانون تدهور الأوضاع الاجتماعية والسياسية فحسب، بل لسبب آخر لا يقلّ أهمية، وهو أنّ التصدع السياسي للقبيلة، وبروز نمط المدينة المستقلة سياسياً تحت حكم عائلة منقسمة يتميّز حكمها بالارتباك وعدم الاستقرار بسبب الصراع المستمر على السلطة داخل هذه المدينة. والأرجح أن كلّ ذلك غيّر البيئة السياسية بطريقة جعلت المجتمع أكثر انفتاحاً، وبالتالي أكثر تقبلاً لتبنّي بديل سياسي ثالث في الحكم، بعد نموذج القبيلة، ثم العائلة، حتى

وإن كان هذا البديل يتجاوز القبيلة والإطار القبلي. والواقع أن جذور هذا الموقف تعود في الأصل إلى قرار الناس الذين اختاروا الاستيطان في المقام الأول، والانفصال عن قبائلهم، ثم في كون هؤلاء الناس عاشوا في كنف التركيبة السياسية الجديدة لنظام الحكم في المدن، وقبلوا بها كما يبدو، على الأقل في مراحلها الأولى.

كانت الرؤية أو الأيديولوجيا القبلية للفرد والعائلة معاً، على سبيل المثال، إحدى النواحي التي تأثرت بتلك التحوّلات بشكل ملحوظ. يتلخّص جوهر الأيديولوجيا القبلية في نمط الحياة البدوية في بقاء الفرد عضواً في القبيلة، منخرطاً في حياتها، وفي نمطها السياسي، وتقاليدها الراسخة. وبالتالي تكون هوية الفرد ومكانته مرتبطة بنيوياً، وبشكل أبدي بالقبيلة، وهو ما يعكس مكانة القبيلة كلها وقوّتها. كما إنها تحتوي الفرد، وهو يستبطنها؛ إذ ينبغي أن يعكس كل منهما الآخر. لكن تتغير المعادلة بدرجة كبيرة، في المجتمع المستقر أو في الحاضرة؛ فينفصل الفرد في هذا المجتمع عن قبيلته اجتماعياً وسياسياً انفصالاً دائماً، ولا يعود معنياً بما يصيبها أو يحدث لها. لكن شيئاً مهماً يبقى في هذا الإطار من دون تغيّر، وهو تصوّر الفرد الحقيقي أو الموهوم بأنّه مرتبط جينياً بقبيلته. يصبح هذا التصوّر في مجتمع الحاضرة مؤشراً مهماً على مكانة الفرد، تبعاً لرؤية العائلة التي ينتمي إليها، وتمسّكها النهائي بهذا المؤشر. أي إن انفصال الفرد في مجتمع الحاضرة عن قبيلته كان مهماً لكنه بقي جزئياً وليس نهائياً. ما حصل، من هذه الناحية، هو أنّ الفرد انفصل اجتماعياً واقتصادياً وسياسياً عن المؤسسة الكبيرة للقبيلة، لكنه بقي مرتبطاً على المستويات نفسها بالمؤسسة الأصغر وهي العائلة. ولذلك لم تتحقق فردية الفرد تماماً؛ لأنه بقي في حاجة ماسة إلى رمزية الانتماء إلى القبيلة لتحقيق مكانته وموقعه في المجتمع، وهذه لا يمكن الحصول عليها إلا من خلال العائلة. بعبارة أخرى، لم تكتمل دورة التحضّر لا في حالة العائلة، ولا تبعاً لذلك في حالة الفرد. وهذا طبيعي في تلك المرحلة من تطوّر المجتمع. المهم أنّه نتيجة لهذا التطور المتعرج بقيت الأيديولوجية القبلية عنصراً جوهرياً في هوية الفرد في حاضرة المدن المستقلّة، لكن مع تعديل مهم فيها: وهو أنّ تلك الهوية لم تعد قبليّة صرف ولا على سبيل الحصر. وصار الانتماء إلى المدينة أو الحاضرة عنصراً مهماً من عناصر تلك الهوية، وكذلك النشاط الاقتصادي والدِّين وما سوى ذلك من مكونات الحاضرة. تحوّلت الأيديولوجية القبلية في الكيان السياسي للبلدة إلى آلية للتعبير عن المكانة، والقوة داخل مجتمع ازداد تنوعه الديمغرافي، وأصبحت بنيته الاجتماعية أكثر تراتبية. صارت هذه الأيديولوجيا في مجتمع الحاضرة المعيار الأهم الذي يؤسّس للتراتبية الاجتماعية، ولتحديد المكانة داخل هذه التراتبية تنتفع منها الشريحةُ السكانية المهيمنة التي تزعم أنّها تنتسب إلى إحدى قبائل الجزيرة العربية (القبيليون) من ناحية، مقابل الشريحة الاجتماعية التي لا يمكنها لأسباب متنوعة العودة بنسبها إلى أي من تلك القبائل (الخضيريون)، من ناحية أخرى . قد يتساءل بعضٌ: وماذا عن المعايير الأخرى للطبقية أو التراتبية الاجتماعية، مثل التعليم والمهنة ومستوى الدخل... إلخ. والإجابة واضحة، وهي أن الظروف الاقتصادية والسياسية والتعليمية لمجتمع الحاضرة لم تكن تتسع لمثل هذه المفاهيم. كان حضور القبيلة كبيراً ومهيمناً على بنية المجتمع، وعلى النسق القيمي لثقافته. حتى النّصف الأول من القرن 14هـ/20م كان البدو بقبائلهم المترحّلة يشكّلون أغلبية سكان الجزيرة العربية، وخاصة وسطها. وقبل ذلك التاريخ كان حجم القبائل البدوية أكبر مما كان عليه بعده. من هنا كانت هيمنة ثقافة القبيلة على مجتمع الحاضرة الذي تحدّر في أساسه من بنية قبلية، وكان يتّسم بالبساطة وفقر موارده الاقتصادية وتدنّي مستوى التعليم فيه ولم يعرف مفهوم الدولة أو السلطة السياسية خارج أطر القبيلة[(322)].

يبقى أن التحوّل من مرحلة القبيلة المستقرة إلى مرحلة المدينة أو البلدة، ونظام إمارات المدن المستقلّة أهم التغيّرات التي أعادت صياغة الثقافة السياسية للمجتمع النجدي، وغيرت تركيبته السياسية بطريقة جعلتهما أكثر تقبّلاً لرؤية أو خيار سياسي أشمل، وأكثر انفتاحاً من الرؤية التي كانت تمثّلها الحالة السياسية لإمارات العائلات المستقلّة، ومن ثَمّ لفكرة دولة مركزية جامعة تلمّ شتات هذه الإمارات تحت سلطة سياسية واحدة. والتغيّر الآخر المهم كان الاتجاه الجديد في التعليم الديني الذي تميّز بتخصصه الحصري في ميدان الفقه بهدف تعليم الأفراد مهارات القانون الشرعي التي تؤهّلهم لتولّي القضاء. فقد أصبح القاضي في البيئة الاجتماعية والسياسية للبلدة رمزاً للقانون والنزاهة والعدل. تؤكّد هذه التحوّلات المتمثّلة في تصدّع القبيلة ونشأة المدن المستقلة، وبروز مفهوم القاضي، إلى دخول مفاهيم

وقوى اجتماعية وسياسية جديدة إلى بنية اجتماعية ـ ثقافية كانت تهيمن عليها القبيلةُ بتقاليدها ومؤسساتها. وبهذا المعنى فإن هذه المتغيرات كلها تنتمي إلى عملية تشكّل مفهوم الدولة. وعلى هذا الأساس، يمكن القول إن الحركة الوهّابية جاءت ثمرة لهذه المتغيّرات نفسها، لكن مع ملاحظة أنّ هذه الحركة دفعت بعملية تشكيل الدولة إلى خاتمتها المنطقية: وذلك بالشروع في تأسيس دولة مركزيّة على أساس من تعاليم الحركة ومبادئها. وبذلك تكون الحركة الوهّابية بوجه من الوجوه قد أخذت المبادرة بإعادة صياغة القوى ذاتها التي شكّلت جذور نشأتها وقوامها وتطلعاتها.

من الواضح أنّه لم يكن في تلك العمليات كلها أيّ عامل يمكن القول إنه كان الوحيد المحرّض لا الحركة الوهّابية، ولا أي من المتغيّرات الأخرى المعنية. بدلاً من ذلك، نحن أمام حالة توافر فيها عدد كبير من متغيّرات مترابطة، تعتمد وتؤثّر في بعضها وتتفاعل وتتبلور ضمن حدود سياقها التاريخي. نعم، من المؤكّد، كما أشرنا سابقاً، أن الدِّين كان عاملاً بارزاً في المرحلة المتقدّمة من تلك العملية، ولا سيما في دوره الريادي في إعادة صياغة الخطاب الفكري والسياسي، وفي تغيير نظام الحكم في الجزيرة لأجيال عديدة قادمة. لكن يتعين علينا كذلك التشديد على أنّ أهمية هذا الدور لم تنبع من الدِّين ذاته، بل من وضعه في السياق الذي كان فيه، ومن علاقاته التفاعلية مع العوامل الأخرى في هذا السياق. وبالتالي، يتبين أنّنا لا نتحدث هنا عن علاقات سببية تفترض أنّ أحد المتغيّرات فيها هو الذي أثّر في المتغيّرات الأخرى في اتجاه واحد. فالواقع الاجتماعي أعقد بكثير من أن يسلّم نفسه لمقاربة اختزالية مثل هذه، يؤول فيها كل شيء إلى معادلة بسيطة من متغيّرات تابعة وأخرى مستقلة. بل على العكس، فما نجده في حالة الحركة الوهّابية ودورها أنّها كانت عملية متصلة تعتمل في داخلها عوامل ومعطيات كثيرة، وهي عملية ظلّت تفصح عن نفسها باستمرار، وتنتقل من مرحلة تاريخيّة إلى أخرى.

نمط الاستيطان الأول

يجدر بنا قبل الانتقال إلى عملية الاستيطان التي سبقت الحركة الوهّابية مباشرة أن نبدأ برسم إطار العملية التي حدثت قبل ذلك، وهي نمط الاستيطان الأول. لم يكن لهذا النمط ارتباط مباشر بالحركة الوهّابية، لكنّه يحتل أهمّية فائقة في تحليلنا لسببين: السبب الأول ؛ هو أنّ هذا النمط المبكر أدّى دوراً حاسماً في تحديد طبيعة نمط الاستيطان الثاني أو اللاحق. و السبب الثاني ؛ هو أن فهم نمط الاستيطان الأول يتيح لنا الفرصة لمقارنة النمط الأول بالثاني بطريقة تسمح لنا بفهم طبيعة الأخير وتقديرها، ودوره في نشأة الحركة الوهّابية.

الموضوع الذي كثر الحديث عنه في المؤلّفات إلى عهد قريب هو القطيعة التي مثّلها ظهور الإسلام في «التركيبة الأساسية للمؤسسات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية العربية داخل جزيرة العرب»[(323)]. والفرضية التي تأخذ بها كثير من الدراسات عن تاريخ الجزيرة العربية، وتعتبر أنّها الأكثر صلة من الناحية التاريخية بهذا السياق هو أنّ «استقرار القبائل البدوية وانتشار التجارة في الحجاز بدءاً من القرن الخامس وما بعده كان حدثاً غير عادي في بلاد كان يغلب عليها الطابع البدوي، وقاد إلى نتيجة فورية وفريدة هي تأسيس مكّة، وتشكّل صيغة أولية لتنظيم الدولة هناك»[(324)]. لكن هناك من بين المختصين والعلماء من نجح مؤخراً في إظهار أنّ الاستقرار في الحجاز، ونشأة مدينة مكّة كانا معاً جزءاً من تيار أوسع للاستقرار في أنحاء الجزيرة العربية. ولا شك في أنّ الحجاز كان في هذا السياق هو المثال المتألّق، لكنّه لم يكن التجلّي الوحيد لذلك التيار[(325)]. وقد أعطى إيكلْمان (Eickelman) في دراسة كلاسيكية دليلاً مقْنعاً على ذلك، وهو أنّ حركة مسيلمة الذي عارض التوسّع السياسي للإسلام في اليمامة (الاسم الذي كانُ يطلق على نجد في ذلك الزمن) لم تكن سوى ثمرة حياة مستقرّة راسخة هناك، مشيراً، في هذا الصدد، إلى أنّ اليمامة كانت جزءاً من التيار الأوسع نفسه نحو الاستقرار. وإذْ كان بروز هذا التيار سابق على القرن 7م، فإنّه يمكن الافتراض أنّ اليمامة عرفت نمط الحياة المستقرّة قبل زمان طويل من ظهور الإسلام[(326)]. بل يقال إن اليمامة كانت موطناً لجماعة من القبائل أبرزها قبيلة بني حنيفة التي عاشت حياة مستقرة منذ أن استوطنت اليمامة في مرحلة معيّنة في القرن 5م[(327)].

والواضح أنّ المصادر الحديثة متوافقة على أن الاستيطان والحياة المستقرّة أفرزا ميلاً واسعَ الانتشار في مناطق عديدة من الجزيرة، منها اليمامة، قبل ظهور الإسلام وبعده. لكنّ الأمر الذي لم توضحه تلك الدراسات هو الفرق بين نمط الاستيطان في تلك المناطق، وإذا كان ذلك النمط متماثلاً في كل منطقة وكل مرحلة تاريخية، أم أنّه اكتسب خصائص مختلفة مع مرور الوقت. والحقّ أنه كان هناك فروق، وأنّ هذه الفروق كانت حاسمة في بعض الأوقات في تحديد مجرى الاستيطان ونتائجه في كل منطقة. وحيث إننا مهتمون هنا بحالة اليمامة أو نجد، يتبيّن لنا أنّ الاستيطان في هذه المنطقة كان يختلف تماماً عن الاستيطان في مكة، في ناحية أساسية، وهي القاعدة الاقتصادية للعملية الاستيطانية في كل منهما. فإذا كان الاستيطان في مكة اعتمد، بشكل يكاد أن يكون حصرياً، على التجارة الدولية فإنه في اليمامة اعتمد على الزراعة في الأغلب. وقد كان لهذا الفارق في أساس الاستيطان، كما سيأتي، نتائج سياسية واجتماعية مختلفة في كِلتا المنطقتين.

الاستيطان الجماعي القبلي

إن أكثر ما ميّز نمط الاستيطان الأول أو المبكر في اليمامة، وهو أكثر ما يعنينا في هذه الدراسة، هو الخاصية القبلية البارزة له. فقد كان هذا الاستيطان أو الاستقرار يتمّ ضمن الهياكل والحدود القبلية ووفقاً لحاجاتها ومبرراتها. ومن حيث إنه كان يحدث ضمن إطار تحرّكات القبائل وهجراتها، فإنه لم يكن ليقتصر على هذه القبيلة أو تلك، وإنّما كان يشمل بتأثيره وقوة دفعه القبائل كلها تقريباً، مع تفاوت في حجم الاستقرار وتوقيته وأسبابه وأهدافه من قبيلة إلى أخرى. وتزخر المصادر بموجات متتابعة من هجرات القبائل إلى نجد منذ ما قبل الإسلام إلى ما بعد قيام الدولة السعودية. ولسنا في حاجة إلى تكرار ما قيل عن هذا الموضوع في تلك المصادر وغيرها هنا[(328)]. يذكر عبد الله بن خميس طرفاً من هذه الهجرات، وتأثيرها في تغيّر موازين القوّة في نجد، وتعاقب النفوذ من قبيلة إلى أخرى. ففي القرن 9هـ/15م كانت قبيلة بني لام بفروعها الثلاثة (كثيّر ومغيرة وفضل) هي القوة ذات السطوة. وقد أخذ نجم هذه القبيلة بالأفول في القرن 11هـ/17م لصالح قبيلة عنزة. ثم تراجع نفوذ عنزة لتستولي عليه قبيلة مطير، وذلك في القرن 12هـ/18م. بعد ذلك جاءت قبيلة قحطان وأزاحت مطير، واستولت على نفوذها في المنطقة. ثم أدرك قحطان ما أدرك القبائل التي قبلها كما يقول ابن خميس؛ لأنّ منافساً جديداً على النفوذ في نجد هو قبيلة عتيبة التي تمكّنت من بسط نفوذها على حساب قحطان[(329)].

من الممكن أنّ نتتبع مثل هذه التحرّكات لقبائل الجزيرة، وما يترتّب عليها اجتماعياً وسياسياً. لكن سيكون في ذلك تكرار لما هو موجود في المصادر. وهدفنا هنا ليس البرهنة على هذه الهجرات، وما كان ينجم عنها من عمليات استقرار مستمرة، فهذا أيضاً معروف وما يهمنا أكثر من ذلك هو التعرف إلى النمط أو الطبيعة الاجتماعية لهذه الهجرات، ولذلك الاستقرار وعلى الاختلاف في ما بينها من مرحلة زمنية إلى أخرى. ولذلك، وبدلاً من استعادة تاريخ الهجرات سوف نركّز على نموذج واحد هو نموذج قبيلة بني حنيفة، وذلك لأسباب عديدة مهمّة لصلتها المباشرة بموضوعنا. فهجرة بني حنيفة إلى اليمامة واستقرارها فيها شبيهان بما حصل لقبائل أخرى جاءت بعدها إلى المنطقة. وبالتالي فهجرة هذه القبيلة تنتمي إلى النمط المبكر نفسه الذي كان يشمل القبائل الأخرى كلها. لكن هناك خصائص أخرى تميّزت بها هجرة بني حنيفة عن غيرها، خاصة بالنسبة إلى النتيجة التي انتهت إليها. فهذه القبيلة لم تكن فقط من بين القبائل القديمة في نجد، وإنما كانت كما تقول المصادر أوّل قبيلة تستقر قبل ظهور الإسلام، وتستوطن اليمامة (العارض بعد ذلك). الميزة الأخرى أن من استقر من هذه القبيلة وبدأ ينخرط في نمط الحياة الحضرية كانوا هم أغلبية القبيلة، وأنّ من بقي منها محتفظاً ببداوته كانوا أقلية صغيرة، وهم جماعة ثمامة بن أثال[(330)]. ويبدو من هذا، كما من المصادر، وكأن استقرار بني حنيفة حصل دفعة واحدة، وليس بشكل تدريجي. وإذا كان هذا صحيحاً، فإنّه يوحي بأنّ هذه القبيلة كانت تعرف نمط الحياة المستقرة قبل هجرتها إلى اليمامة، ثم إنّ هذه القبيلة عندما جاءت إلى اليمامة لم تغادرها بعد ذلك إلى أي مكان آخر. ولذلك؛ ظلّ اسما بني حنيفة واليمامة، ثم العارض بعد ذلك، وكأنهما صنوان لبعضهما بعضاً بل صار أحدهما عنواناً للآخر. وبذلك تبدو هجرة بني حنيفة واستقرارها وكأنّهما كانا خارج سياق هجرات القبائل الذي كانت تبدأ من جنوب وجنوب غرب الجزيرة العربية، مروراً بنجد، لتنتهي في شمال الجزيرة أو العراق أو تنحرف إلى شرقها. وفي أثناء هذا المسار غالباً ما كانت تستقر بعض أجزاء من القبيلة المهاجرة في نجد. أما هجرة بني حنيفة واستقرارها فيبدو أنها كانت خارج هذا السياق. فبعد أن جاءت من عاليات (غرب) نجد، واستقرت في اليمامة ظلّت هناك، ولم تغادرها إلى أي مكان آخر. يتكامل مع هذه الخاصية، أنه بعد خروجها من التحالف القبلي الكبير المعروف ببكر بن وائل، لم تدخل بني حنيفة بعد استقرارها في اليمامة في أيّ تحالف قبليّ آخر. ينقل الجاسر عن صاحب الأغاني أن استقرار بني حنيفة في هذه البلاد كان قديماً، وأنهم انقطعوا عن قومهم ولم يعودوا «ينصرون بكراً ولا يستنصرونهم، ولهذا لم يشتركوا في الحروب التي حدثت بين بكر وتغلب». وقد انتهى الأمر ببني حنيفة بعد استقرارهم أنهم أصبحوا محاطين من الجهات كلها بقبائل مضريّة، مثل: قيس عيلان وقشير والحريش وتميم وغيرهم[(331)].

وهكذا أصبحت هذه القبيلة المستقرة منعزلة في منطقتها، وكأنها لا تنتمي إلى التركيبة القبلية السائدة في نجد، تدافع عن نفسها، وعن مستقراتها وقراها بمفردها خارج نظام التحالفات القبلية. كان بنو حنيفة يعتقدون أنهم على الرغم من ذلك كانوا في «مأمن من إغارة القبائل عليهم». حتى في حروب الردّة واجهت قبيلة بني حنيفة جيوشَ المسلمين وحدَها وانكسرت وحدَها. وعن هذه الخاصية الحضرية يقول الشاعر الحنفي موسى بن جابر عن استقرار قبيلته وانعزالها في اليمامة:

وجدنا أبانا كان حلّ ببلدة

سوى بين قيس قيس عيلان والفزر

فلمّا نَأَت عنّا العشيرة كلّها

أقمنا فحالفنا السيوف على الدهر

فما أسلمتنا عند يوم كريهة

ولا نحن أغضينا الجفون على وتر[(332)].

يصف الشاعر هنا منزل قبيلته وأنّها كانت في الوسط بين قبائل قيس عيلان والفزر، والتي لم يكن لها صلة نسب ببني حنيفة. وأنّهم تحالفوا في هذا الموقع مع السيوف بدلاً من التحالف مع عشيرتهم (بكر بن وائل) التي نَأَت عنهم وتفرقت بين شرق الجزيرة وشمالها، كما يقول الجاسر. والأرجح أنّ هذه الخاصية الانعزالية عن القبائل البدوية التي تميّز بها بنو حنيفة تعود في جزء كبير منها إلى رسوخ استقرار هذه القبيلة، وعمق الجذور الحضرية التي زرعتها في المنطقة آنذاك؛ حيث كانت القبائل الأخرى كلها تقريباً تمارس في ذلك الزمن لعبة الدخول في التحالفات القبلية والخروج منها، ما عدا بني حنيفة.

وربما كانت هذه القبيلة، لذلك، من أقوى القبائل العربية المستقرة في شمال الجزيرة العربية بعد قبيلة قريش، وأنّها كانت أول قبيلة تنحلّ عصبيتها القبلية مبكراً نظراً إلى قِدَم تحضّرها، وذلك قبل قيام الدولة السعودية بزمن طويل. هناك أمر آخر ذو صلة بهذه القبيلة، وهو أنّ موجة عمران المدن والبلدات التي انتهت بظاهرة المدن المستقلة بعد القرن 8هـ/14م بدأت أول ما بدأت وتبلورت في منطقة العارض التي كانت موطن بني حنيفة. كما إن عائلة آل سعود التي تحالفت مع الشيخ محمد بن عبد الوهاب، ووفّرت الغطاء السياسي لحركته، وتولّت بعد ذلك قيادة الحراك السياسي لتأسيس الدولة وتوحيد أغلب أنحاء الجزيرة، تتحدّر من هذه القبيلة. في هذا الصدد، قد يبدو لبعضٍ أن تحالف محمد بن عبد الوهاب، وهو من قبيلة تميم، مع محمد بن سعود، وهو من بني حنيفه، أنه من نوع التحالف القبلي بين بني حنيفة وتميم. وهذا غير صحيح، أولاً ، لأن الشيخ حاول التحالف مع ابن معمر أمير العيينة، وهو من قبيلة الشيخ نفسها، وعندما فشل هذا التحالف انتقل إلى الدرعية. ثانياً ، كما سنرى لاحقاً كان موقف الشيخ وحركته من القبيلة هو وجوب خضوعها لسلطتي الدين والدولة. ثالثاً ، أنّ كثيراً من خصوم الدعوة والدولة السعودية الأولى إبان تأسيسها كانوا أمراء مدن من تميم مثل العناقر في الوشم وخاصة ثرمداء وآل معمر في العيينة.

وإذ إنّ قبيلة بني حنيفة استهلّت الاستيطان في اليمامة، يجدر أن نبدأ بتكوين فكرة عن كيفية بدء هذه العملية. يصف ياقوتُ الحموي (ت. 626هـ/1228م)، وهو جغرافي بارز من القرن السابع هجري بلدة حجر، أول موقع استوطنته قبيلة بني حنيفة في اليمامة بأنها «مدينة اليمامة وأمّ قراها وبها ينزل الوالي، وهي شركة، إلا أنّ الأصل لحنيفة وهي بمنزلة البصرة والكوفة، لكلّ قوم منها خطة، إلا أنّ العدد

فيه لبني عبيد بن حنيفة». يبدو كما لو أنّ ياقوت بوصفه هذا يتحدّث عن عاصمة اليمامة كما بدت له أو لمن وصفها له. ثم يمضي فيروي حكاية تاريخيّة شائعة في المصادر يصف من خلالها بعض التفاصيل عن الكيفية التي بدأت بها قبيلة بني حنيفة بالاستيطان في حجر أولاً، ثمّ انتشارها بعد ذلك في سائر منطقة اليمامة. تقول الحكاية: «خرجتْ بنو حنيفة بن لجيم يتبعون الريف ويرتادون الكلأ حتى قاربوا اليمامة،... فخرج عبيد بن ثعلبة بن حنيفة منتجعاً بأهله وماله يتبع مواقع القطر حتى هجم على اليمامة فنزل موضعاً يقال له قارات الحبل، وهو من حجر على يوم وليلة. فأقام بها أياماً ومعه جار من اليمن... من بني زبيد. فخرج راعي عبيد حتى أتى قاع حجر فرأى القصور والنخل وأرضاً عرف أن لها شأناً، وهي التي كانت لطسم وجديس فبادوا كما يذكر..... فرجع الراعي حتى أتى عبيداً فقال والله إني رأيت آطاماً طوالاً وأشجاراً حساناً هذا حمْلها، وأتى بالتمر معه مما وجده منتثراً تحت النخل فتناول منه عبيد وأكل وقال هذا والله طعام طيب. وأصبح فأمر بجزور فنحرت ثم قال لبنيه وغلمانه اجتزروا حتى آتيكم. وركب فرسه وأردف الغلام خلفه وأخذ رمحه حتى أتى حجراً فلما رآها لم يُحل عنها وعرف أنها أرض لها شأن. فوضع رمحه في الأرض ثم دفع الفرس واحتجر ثلاثين قصراً وثلاثين حديقة وسماها «حجراً»، وكانت تسمى اليمامة. وقال في ذلك:

حللنا بدار كان فيها أنيسها

فبادوا وخلّوا ذات شيد حصونها

فصاروا قطيناً للفلاة بغربة

رميماً وصرنا في الديار قطينها

فسوف يليها بعدنا من يحلّها

ويسكن عرضاً سهلها وحزونها

ثم ركّز رمحه في وسطها، ورجع إلى أهله فاحتملهم حتى أنزلهم بها. فلما رأى جاره الزبيدي ذلك قال: يا عبيد الشرك. قال: بل الرضى، فقال: ما بعد الرضى إلا السخط. فقال عبيد: عليك بتلك القرية فأنزلها .... فأقام بها الزبيدي أياماً، ثم غرض فأتى عبيداً فقال له: عوضني شيئاً، فإني خارج وتارك ما ههنا. فأعطاه ثلاثين بكرة، فخرج ولحق بقومه. وتسامعت بنو حنيفة ومن كان معهم من بكر بن وائل بما أصاب عبيد بن ثعلبة فأقبلوا ونزلوا قرى اليمامة. وأقبل زيد بن يربوع، عم عبيد، حتى أتى عبيداً فقال: أنزلني معك حجراً. فقام عبيد وقبض على ذكره، وقال: والله لا ينزلها إلا من خرج من هذا، يعني أولاده، فلم يسكنها إلا ولده، وليس بها إلا عبيدي. وقال لعمه: عليك بتلك القرية التي خرج منها الزبيدي فأنزلها، فنزلها في أخبية الشعر، وعبيد وولده في القصور بحجر. فكان عبيد يمكث الأيام ثمّ يقول لبنيه: انطلقوا إلى باديتنا، يريد عمه، فيمضون يتحدّثون هنالك ثمّ يرجعون، فمن ثَمّ سمّيت البادية، .... ثم جعل عبيد يفسل النخل فيغرسها، فتخرج ولا تخلف، ففعل أهل اليمامة كلّهم ذلك، فهذا هو السبب في تسميتها حجراً»[(333)].

سقنا هذه الفقرة على طولها بتمامها لأهميتها. ونحن حينما نفعل ذلك ليس إيماناً منا بدقتها وموثوقيتها كرواية بتفاصيلها كلها ولا بمعلوماتها كلها، ولا بصدقيتها كحادثة موثّقة تاريخياً. فهي كما ذكرنا من قبل ليست رواية تاريخية جرى التحقّق من صحتها وتوثيقها، وإنّما هي حكاية تاريخية متداولة. ولأنّها كانت متداولة، فإنّ لذلك دلالته التاريخية والاجتماعية. لم يحدّد ياقوت أي تواريخ، كما لم يذكر الإطار الزمني لأحداث هذه الحكاية عن استيطان بني حنيفة في اليمامة. وقد تقدّمت الإشارة إلى أنّ استيطان هذه القبيلة في تلك المنطقة بدأ في زمن ما لا نعرفه من القرن 5هـ. وقد استند ياقوت في روايته لهذه الحكاية إلى أبي عُبَيدة معمر بن المثنّى المتوفَّى في

مستهلّ القرن 3هـ/9م[(334)]، وهو ما يعني أنها حكاية مأخوذة من الموروث الشفهي الذي عرفت به الجزيرة العربية. والرواية الشفهية التي يتناقلها الرواة، وتعرض في أثناء ذلك لكثير من الخيال والحذف والإضافة، تلقي ظلالاً من الشكّ على دقة معلوماتها التاريخية. وقد يكون هذا في رأي بعضهم سبباً كافياً في حدّ ذاته لاعتبار الرواية مصدراً لا يمكن الوثوق به لاستخلاص نتائج يمكن التعويل عليها. لكن يجب أن نتذكر بأن هذه الحكاية تروي حادثة تاريخية معيّنة (هجرة قبيلة بني حنيفة واستيطانها) نحن نعرف أنها حصلت في الأزمنة الغابرة، ونعرف أنها شبيهة بأحداث حصلت بعد ذلك لجميع قبائل الجزيرة العربية تقريباً، ما يعني أنّها حادثة تنتمي إلى نمط اجتماعي تاريخي كان سائداً في الجزيرة طوال تاريخها حتى العصر الحديث. لكن مع ذلك ليس لدينا كثير من المعلومات المباشرة والموثّقة عنها، ولا مصادر معاصرة لها يمكن الرجوع إليها واستنطاقها. وهذا تاريخ لم يتبقّ منه إلا ما يختزنه الموروث الشفهي، والذي لم يتم تدوينه إلا بعد ظهور الإسلام، وتحديداً في ما يعرف بـ «عصر التدوين العربي» في القرن 3هـ/9م. وفي هذه الحالة، نحن مرغَمون على التعويل على ما تبقى من ذلك التاريخ من روايات وحكايات وأشعار وأسماء أماكن وأسماء أفراد وعوائل وقبائل. وذلك لفهم هذا التاريخ الماضي وحفظه وإعادة بنائه على أسس من المنهج العلمي الحديث قدر المستطاع.

قد يكون في حكاية بني حنيفة كما رواها ياقوت وغيره كثير من الصنعة وبعض الخيال، لكنْ فيها شيء من المعلومات أيضاً، وشيء من الرمزية ذات الدلالة المهمة. والأهم من ذلك كله، في هذه الحالة ليس دقة تفاصيل الحكاية وصدقها في ما ترويه عن الواقعة، وإنّما في الواقع الذي تتحدّث عنه. وهذا الواقع يتمثّل في هجرات القبائل واستقرارها وهي التي كانت تأخذ شكل الموجات المتتالية. وإن حدثاً مفصلياً مثل الهجرة، والتخلّي عن حياة الظعن والشروع في نمط حياة مستقرة في نجد مختلف عما سبقه، أسهم بشكل كبير في تحديد مسار تاريخ الجزيرة منذ ذلك الحين. وفي ظلّ غياب معطيات أكيدة، لا يبقَى أمامنا سوى الاعتماد على ما تبقّى من معلومات وآثار ورموز ثمّ على منطق العقل والتحليل في الاستفادة من هذه الحكاية في التوصّل إلى أمرين مهمَّين: الأول هو تكوين فكرة واضحة عن تلك الحادثة وعن الإطار الزمني الذي وقعت فيه، و الثاني هو الحرص على أن تكون استنتاجاتنا من هذه الرواية في حدود الاستدلال التاريخي وأنها مسوَّغة من الناحية المنهجية أيضاً.

بأخذ ما تقدّم في الاعتبار، يتعيّن التساؤل عمّا يمكن الاستفادة منه في رواية ياقوت في التوصّل إلى الأهداف المقرَّرة ضمن الحدود المنهجية المحددة. وفي سبيل ذلك، تبرز ناحيتان لا بدّ من أنهما على قدر عظيم من الأهمية في هذه الرواية. الناحية الأولى هي المضمون الفكري للرواية وقيمتها الدلالية بشأن المحيط الثقافي والتاريخي الذي دارت وقائعها فيه، وسياق سردها في المقام الأول. و الناحية الثانية هي الاتساق الداخلي أو الذاتي للرواية، وثم اتساقها بعد ذلك مع الواقع الاجتماعي الأشمل الذي تحيل إليه، و أخيراً مدى توافقها مع المسار التاريخي للموضوع الذي تتحدث عنه، أي هجرة قبيلة بني حنيفة واستقرارها.

لنبدأ بالمضمون الفكري الذي نريد به طريقة تصوّر المفاهيم والأحداث الرئيسة في الرواية، وترابطها ببعضها بطريقة تقدّم لنا صورة متماسكة ذات مغزى لموضوع هذه الرواية، وهو علاقة الأرض (اليمامة) بالقبيلة (بني حنيفة). تكمن أهمية ذلك في حقيقة أن هذا التصوّر أو المضمون الفكري للرواية لم يكن ليتبلور بطريق الصدفة، ولم يكن بمجمله من صنع الخيال، وبالتالي لم يأت من فراغ ثقافي أو سياسي. بل على العكس، لا بد من أنّه كان على صلة، بطريقة أو بأخرى، بالمحيط الاجتماعي والثقافي الذي فيه، وعنه تمّت صياغة هذا المضمون. بهذا المعنى، ربما إنه لم تتمّ البرهنة على دقة هذه الرواية بالطريقة العلمية المعهودة، ولذلك فإنّ دقة بعض ما جاء فيها موضع شكّ كبير، إن لم يكن يفتقر إلى الدقّة تماماً. لكنّ ذلك لا يجعل الرواية خلْواً من أي قيمة؛ لأنّ الحدث أو الموضوع الرئيس للرواية، وهو الاستيطان، كان قد حدث فعلاً ولأنّ المضمون الفكري للرواية أهمّ من أن يُهمَل.

تُظهر الرواية أنّ عمليّة الاستيطان كانت عملاً جماعياً قامت به قبيلة بني حنيفة بأسرها، وذلك بنزولها في منطقة اليمامة. وهذا أمر

كان معروفاً وشائعاً في ذلك الزمن. هناك جغرافي آخر، عاش قبل ياقوت الحموي بما لا يقل عن مئتي سنة، وهو لسان اليمن الهمداني (ت. بعد 344هـ)، يقول عن اليمامة: «أرض اليمامة حجر، وهي مصرها ووسطها، ومنزل الأمراء منها، وإليها تجلب الأشياء. ثم جو وهي الخضرمة [في منطقة الخرج حالياً] وهي اليمامة [اليمامة القريبة من الخرج]، وهي من حجر على يوم وليلة: وفيها بنو سحيم وبنو ثمامة وبنو عامر بن حنيفة. والعرض [وادي حنيفة الآن] وهو واد باليمامة من أعلاها إلى أسفلها، وفيه قرى لبني حنيفة،...»[(335)]. وما ينبغي الالتفات إليه في كلام الهمداني هو إشاراته المتصلة عن اليمامة هنا، وعن المواقع الجغرافية كلها في الجزيرة العربية، التي تربط ما بين الموقع الذي يتحدّث عنه والقبيلة التي تقطنه. وهو ترابط لم يخترعه الهمداني، وإنما كان يصف الحالة الجغرافية الاجتماعية للجزيرة كما بدت له في القرن 4هـ/10م والهمداني ليس استثناء في ذلك. فالارتباط نفسه موجود لدى ياقوت الحموي في معجمه ، كما في كتب التاريخ والأنساب عن تلك المرحلة. وهو ما يؤكد فرضية أن الاستيطان أو الاستقرار كان من نمط الاستقرار الجماعي للقبيلة.

وبالعودة إلى حكاية ياقوت نجد أنّ الجار اليمني الذي صاحب عُبَيد بن حنيفة سعى إلى مشاطرة بني حنيفة مساكنَ حجر، لكنه اضطر في الأخير، وبعد أيام كما يقول صاحب معجم البلدان إلى تسليم القرية التي سمح له بنزولها. وقد طلب تعويضاً عن ذلك، فأعطاه عبيد ثلاثين بكرة[(336)]. على أنّ أكثر هذه الأحداث دلالة في هذا السياق هو الاسم حجر الذي أطلقه عُبَيد بن ثعلبة على الموقع الاستيطاني الذي أحاطه لنفسه ولعشيرته. يقول ياقوت إن اسم «حجْر» في العربية يعني «ما حجرت عليه، أي منعته من أن يوصل إليه وكل ما منعت منه فقد حجرت عليه»[(337)]. وما قام به عبيد بن ثعلبة هو إغلاق أو إقامة سياج اجتماعي حول المنطقة التي اختارها لمنع الآخرين من ولوجها. يقول الهمداني في صفة جزيرة العرب وهو يصف مواقع اليمامة «... ثمّ القرية الخضراء خضراء حجر التي التقطها عبيد بن ثعلبة بن الدول، ولم يشرك فيها أحداً»[(338)] وفي هذه الحالة، تمّ إغلاق الموقع الاستيطاني أو إقامة السياج الاجتماعي حوله ليكون حكراً على قبيلة بني حنيفة من دون غيرها من الناس. وممّا يعزّز فكرة الحجر بمعنى السياج هذه، هو أنّ من كانوا يأتون إلى اليمامة من غير أهلها يسمّون بـ «السواقط»، وذلك تمييزاً لهم عن أبناء بني حنيفة، ولتحديد موقعهم الاجتماعي والقانوني في المجتمع[(339)]. وقد ظلّ حجر اسم البلدة الرئيسة في اليمامة إلى حدود نهاية القرن 11هـ/17م، عندما اختفى هذا الاسم، وحلّ محله اسم الرياض[(340)].

يتبيّن مما تقدّم أنّ مفهوم «الاستيطان الجماعي» هو الموضوع المهيمن على الرواية كلها، مؤكّداً أهميته المركزية في السياق التاريخي الذي يُفترض أنّ الرواية تحيل إليه، أو السياق الذي جرى الاستيطان ضمن حدوده. وعلى التقديرين، يظهر جلياً أنّ مفهوم «الاستيطان الجماعي» كان الاتجاه السائد في الجزيرة وقتئذٍ. والواقع أنّ المركزية التي يحظى بها هذا المفهوم ليست في غير محلّها؛ لأنّه يبدو أنّه يعكس إعادة بناء لعلاقة القبيلة بالأرض في الواقع الاجتماعي لليمامة آنذاك. في كتابه معجم البلدان الذي يتكوّن من عشرة مجلدات، يتّبع ياقوت الحموي نمطاً معيّناً في الكتابة عن اليمامة في كل مرة يعطي تعريفاً لموقع جغرافي من مواقع هذه المنطقة. وهذا النمط يقول شيئاً ذا دلالة عن تلك العلاقة. كل موقع من هذه المواقع في المعجم يتمّ تعريفه على أساس من اسم القبيلة التي تقطن فيه، كما لو أنّ هذه القبيلة كانت تحتكر حقّ ملكيته. وكتعبير عن هذه العلاقة الحميمية بين القبيلة والموقع الجغرافي الذي تقطنه تمّت منذ القدم تسمية أهم أودية اليمامة باسم «وادي حنيفة». وهذا يعزز بدرجة كبيرة الفكرة القائلة إنّ مركزية «الاستيطان الجماعي» في المعجم إنما تعكس واقعاً اجتماعاً قائماً.

ومن ناحية أخرى، نجد أن الرواية متسقة ذاتياً من حيث إنها تشكل بناء متماسكاً يقوّي كل جزء فيه معنى الأجزاء الأخرى ومدلولاتها. وهو ما يتّضح على الخصوص في التوافق الظاهر في الرواية بين طريقة استيطان قبيلة بني حنيفة الذي أخذ شكل استيطان جماعي، وبين الاسم الذي أُطلق على الموقع الاستيطاني حجر. فتصوُّر كل منهما، أعني عملية الاستيطان واسم الموقع الاستيطاني، يقوّي

التصوُّر الآخر. لكنّ هذا، مرة أخرى، لا يثبت الدقة التاريخية للرواية، خاصة لجهة كيفية حدوث عملية الاستيطان. لذلك، ربما لا تكون التفاصيل المعلوماتية التي تبيّن كيفية استقرار بني حنيفة في اليمامة، أو سبب تسمية الموقع الاستيطاني، حقيقية البتة. لكنّ ذلك على مشروعيته لا يقلّل من شأن الرواية وقيمتها في الوصول إلى غايتنا هنا. فالأهمّ من ذلك هو فكرة الاستيطان ذاتها. ثانياً، نحن نعرف مثلاً أنّ حجر هو الاسم الذي كان يُطلق على هذا الموقع، حتى وإن لم نتمكن من معرفة سبب هذه التسمية. من ناحية أخرى، فإن معنى اسم الموقع (حجر) يؤكد المعنى الاجتماعي الذي يعبّر بشكل مباشر ودقيق عن المعنى المتضمّن في الطريقة التي تقول الحكاية أنّ بني حنيفة تبعتها في الاستقرار في ذلك الموقع، حتى وإن كنّا لا نستطيع إثبات التفاصيل المتعلّقة بالكيفية التي حصلت بها عملية الاستيطان في اليمامة. وكما ذكرنا أعلاه، فإنّ الأكثر أهمية بالنسبة إلينا في هذا المقام هو هذا المضمون الفكري، أو طريقة تصوّر عملية الاستيطان وما قد تمثّله في سياقها التاريخي. والسبب واضح، وهو أنّ هذا المفهوم يُظهر أنّ الاستيطان في أيّامه الأولى اتبّع نمطاً قام على الانتماءات القبلية، وتلبيةً لحاجات قبلية أيضاً. وذلك بمعنى أنّ عشيرة أو طائفة من عشائر معيّنة، تنتمي إلى قبيلة واحدة تستقرّ بشكل جماعي في موقع بعينه، وفي أثناء هذه العملية تحوّل هذا الموقع إلى منطقة استيطانية خاصة بقبيلتها فقط. وهذا تحديداً ما يمكن تسميته بـ «الاستقرار الجماعي القبلي»، حيث تكون القبيلة، وليس الفرد، هي الفاعل الحقيقي الذي يقوم بعملية الاستقرار، وليس الأفراد ولا العائلات بمفردهم من يقوم بذلك. والنتيجة المترتبة في هذه الحالة، أن القبيلة هي أساس الوحدة، وإطار الحماية، والنظام في مجتمع المستوطنة أو المجتمع المستقرّ. وهذا تحديداً ما تنقله لنا رواية ياقوت في حالة اليمامة قبل ظهور الإسلام.

الأكثر من ذلك، إنّ مفهوم النمط الاستيطاني كما تصوّره لنا رواية ياقوت منسجم مع النمط الديمغرافي في المقاطعات والمواقع الاستيطانية في اليمامة بعد استقرار بني حنيفة فيها بزمن طويل. فبحسب ما تذكره المصادر، يُظهر هذا النمط الديمغرافي أن اليمامة كانت مقسَّمة بناء على الولاءات والقرابات القبلية. بناءً على ذلك، فكل مقاطعة تسكنها قبيلةٌ واحدة أو بطون متحالفة معها. ولمّا كانت القبيلة جزءاً من سلالة قبلية أكبر أو من اتحاد قبلي أوسع، لم تكن تتقاسم الموقعَ الاستيطاني مع قبيلة من سلالة أخرى إلاّ نادراً. ومثال على ذلك قبيلة بني حنيفة التي تنتمي إلى اتحاد قبائل بني بكر بن وائل. نزلت هذه القبيلة في منطقة اليمامة المركزية التي عُرفت لاحقاً باسم العارض. تمتدّ هذه المقاطعة من جو الخضارم (الخرج الآن) في الجنوب إلى وادي قرّان (وادي حُريملا الآن) في الشمال[(341)]. وهذه هي المقاطعة التي أسّست فيها قبيلة بني حنيفة أقدم المستوطنات والبلدات، والتي كانت تقع فيها مدينة حجر عاصمة اليمامة[(342)]. وفي منطقة العارض هذه استقرّت سائر عشائر بني حنيفة، ولم تشاطرها فيها سوى القبائل المنتسبة إلى اتحاد بكر بن وائل. لذلك، يقال إن الخضارم (الخرج) مثلاً كانت موطن بني عدي وبني عامر وبني عجيل وجميعهم من بني حنيفة[(343)]. وفي قرّان، في الطرف الآخر من العارض، نجد عشيرتي بني سُحيم وبني يشكُر، وكلتاهما من بني حنيفة[(344)]. كما إن بلدة منفوحة الواقعة في الوسط كانت موطن قبيلة بني قيس بن ثعلبة بن بكر بن وائل[(345)].

والمثال الآخر مقاطعة الوشم التي ذُكر أن قبيلة بني تميم نزلت فيها. لكنّ المصادر لم تبيّن متى بدأت هذه القبيلة بالاستيطان في الوشم. فابن خميس مثلاً لا يذهب بعيداً أكثر من القول إن الوشم «كانت قديماً من منازل بني تميم»[(346)]. أما صاحب معجم البلدان ، وهو من أهل القرن 6هـ/12م فيقول عن الوشم نقلاً عن بدوي من «أهل تلك البلاد أنّ الوشم خمس قرى عليها سور واحد من لبن، وفيها نخل وزروع لبني عائذ لآل مزيد، وقد يتفرّع منهم. والقرية الجامعة فيها ثرمداء، وبعدها شقراء، وأشيقر»[(347)]. وفي الأحوال كلها، فإنّ المهم هو هذا الارتباط بين المكان والقبيلة في مرحلة الاستقرار المبكر، والذي يتضح في ما قاله ابن خميس وما قاله ياقوت. ويكشف هذا الارتباط أنّ نمط التجانس الديمغرافي لسكان البلدة أو المستوطنة يقوم على أساس الانتماء إلى القبيلة كان هو السائد في كل مستوطنة بمنطقة اليمامة. الأمر الذي يشير إلى أنّ العملية الاستيطانية التي انتهت إلى هذه النتيجة الاجتماعية في هذه المنطقة كانت تسير وفقاً لنمط الاستيطان الجماعي القبلي[(348)].

كما رأينا، تميّز نمط الاستيطان الأول بخاصية لافتة وهي أنه كان يحدث ضمن تركيبة القبيلة. وهذا يشكل تحوّلاً اجتماعياً من نمط الحياة البدوية إلى نمط حياة مستقرّة يبدو أنّ قبيلة بني حنيفة هي التي بدأت هذا التحوّل، أو كانت من بين الرواد في ذلك، ثمّ حذت حذوها القبائلُ الأخرى. لذلك، تحوّلت القبيلة نفسها أو بعض بطونها في النمط الذي أرساه بنو حنيفة إلى نمط عيش حياة مستقرّة، وأسست في سبيل ذلك مستوطنة قبلية تحوّلت بدورها في سياق العملية إلى موقع استيطاني احتكره أفراد تلك القبيلة، وأبعدوا عنه القبائل الأخرى. وبالتالي بقيت القبيلة، سواء اختارت حطّ عصا الترحال طوعاً أم كرهاً وعيش حياة مستقرّة، متمسكة بتركيبتها وبهويتها القبلية المميزة. بعبارة أخرى، اعتمدت وحدة المكان الجغرافي في هذا النمط الاستيطاني على وحدة القبيلة. وبسبب ذلك، أصبحت الأرض التي حصل الاستقرار فيها منطقة تحتكرها القبيلة التي تعيش فيها. وكما أشرت آنفاً، من المؤشرات على الأساس القبلي الحصري للنمط الاستيطاني أنّ الاسم الذي يُعطى لمن يأتي اليمامة وليس من قبيلة بني حنيفة؛ حيث يسمّى هؤلاء بـ «السواقط» للإشارة إلى أنهم غرباء سكنوا المنطقة مؤقتاً[(349)]. وربما في اعتراف بطبيعة هذا النمط الاستيطاني، كان المؤرخون والجغرافيون التقليديون يعرّفون البلدات أو القرى الواقعة في اليمامة بأسماء القبائل التي تقطنها. في الواقع، أُطلق على بعض المواقع والأماكن أسماء القبائل التي نزلت فيها. مثال ذلك بلدة سدوس، التي أخذت اسمها من بني سدوس، وهم من بطون بني حنيفة[(350)]. لكن أوضح مثال في هذا الصدد الوادي الرئيس في اليمامة الذي سُمي وادي حنيفة لأنّه تطور ابتداءً كمنطقة سكنتها هذه القبيلة وعاشت فيها حياة مستقرّة، ولا يزال يسمّى بهذا الاسم إلى الآن[(351)]. بهذا المعنى، بقيت القبيلة من حيث المبدأ أساس وحدة المستوطنة ومصدر هويتها. الخاصية الأخرى التي ميّزت هذه العملية هي الدور الثانوي للدّين في الحياة العامة في اليمامة في تلك المرحلة. فعدا عن استثناءات معدودة، لم يجرِ تسييس الدِّين، بمعنى أنه لم يضطلع بدور مهم في عملية تشكل مفهوم الدولة التي كانت مستمرة بالتوازي مع عملية الاستيطان، وتوسّع الحياة الحضرية في إطار نمط الاستيطان الأول أو المبكر.

التشكّل الأولي للدولة

من أهمّ النتائج التي نجمت عن الاستيطان الجماعي أنّ القبيلة انتقلت بسببه من كونها قبيلة بدوية مترحلة إلى قبيلة مستقرة. وهذا تحوّل اجتماعي ستكون له تبعاته الاجتماعية والسياسية في مراحل لاحقة. لكن انتقال القبيلة من كونها مترحلة إلى مستقرة يعني أنّها بقيت أساساً للوحدة الاجتماعية السياسية والحماية والنظام في المجتمع، إنما في بيئة مستقرّة مقارنة بما كانت عليه في أثناء مرحلة الظعن. ويتجلّى وجود القبيلة ونفوذها المهيمن ليس في الطريق الذي اختارته القبيلة إلى الاستقرار، ولا في التركيبة الديمغرافية للمستوطنة فقط، وإنما أيضاً في سائر نواحي حياة المجتمع. لا شك في أنه كان للحياة المستقرّة انعكاساتها الاجتماعية والسياسية على قبيلة بني حنيفة بعد استقرارها. وأحد هذه الانعكاسات ما تشير إليه المراجع من بروز المِلكية الخاصة للأرض في اليمامة. ولما كانت الزراعة هي النشاط الاقتصادي الرئيس الذي كانت تقوم عليه الحياة المستقرّة في هذه المنطقة، فإنّ تلك الملكية كانت، بشكل أساس، في الأراضي الزراعية. والأمثلة المعطاة على ذلك تظهر أنّ مجتمع اليمامة كان ينقسم على أساس من هذا المعيار إلى ملاّك للأراضي من ناحية ، والموالي والعبيد الذين كانوا يعملون على الأرض، من ناحية أخرى [(352)]. لكن ليس لدينا صورة واضحة عن الحجم التقريبي لكل من هاتين الطبقتين، ولا عن طبيعة العلاقة بينهما، كما إننا لا نعرف متى برز هذا التطوّر. مهما كان ذلك، من الواضح أن تقسيم العمل على هذا النحو، والتراتبية الاجتماعية أو الطبقية التي كانت ملازمة له، مثّلت أساساً لعملية تشكّل مفهوم الدولة، وهي عملية كانت تحدث في اليمامة كنتيجة طبيعية لعملية الاستقرار ذاتها. وبما أنّ هذه التطوّرات الجديدة تبلورت في سياق نمط الاستيطان الأول، فقد تأثّرت هي الأخرى بالقوى الاجتماعية والسياسية الفاعلة لمجتمع ذي طبيعة قبلية. وهذا ما يتضح على الخصوص في عملية تشكّل الدولة التي يتوافر لدينا معطيات أكبر عنها.

لإظهار أثر نمط الاستيطان القبلي في تشكّل الدولة، سنقصر مناقشتنا على حالة بني حنيفة للأسباب التي ذكرناها من قبل، وخاصة أن هذه القبيلة كانت أول من تخلّى عن الحياة البدوية واستقرّ في اليمامة. وبما أنّ هذه القبيلة استقرت قبل ظهور الإسلام بقرنين من الزمن، فإنّه بحلول القرن السابع، وهو زمن ظهور الإسلام، كانت قبيلة بني حنيفة تعيش حياة مستقرّة شاملة وراسخة[(353)]. وبالنظر إلى كونها أول من استقرّ من القبائل، وأن هذا الاستقرار أخذ شكل عملية جماعية، يبدو أنه ترتب على هذه العملية عدة تطوّرات مترابطة دفعة واحدة. فقد ترتب على استقرارها وتخلّيها عن الحياة البدوية أن انفصلت قبيلة بني حنيفة، كما رأينا، عن اتحاد قبائل بكر بن وائل الذي تنتمي إليه، وهو ما يعني أنها باتت معزولة قبلياً، الأمر الذي حتّم عليها الاعتماد على نفسها، كما يقول حمد الجاسر[(354)]. ويوافق مونتغمري واط (Montgomery Watt) الجاسر على ذلك، مضيفاً أن غياب بني حنيفة عن معركة ذي قار التي نشبت بين القبائل العربية والفرس «... ربما كان له صلة باعتراف قبيلة بني حنيفة بسيادة اللخميين في الحيرة، والاستعانة بها في تسيير القوافل الفارسية من اليمن إلى العراق»[(355)]. وقد ازداد إحساس بني حنيفة بالعزلة بعدما بات مجتمعهم المستقر محاطاً بقبائل منافِسة من كل جانب، وأغلبها قبائل بدوية، وهي قبائل تمسّكت بحياة البداوة إلى حين ظهور الإسلام[(356)].

تعيد ملاحظة واط، لدى مقارنتها بملاحظات الجاسر وغيره، تأكيد طبيعة حياة بني حنيفة الحضرية الراسخة قبل ظهور الإسلام، وأنّها كانت حياة راسخة إلى حدّ أنّ هذه القبيلة أصبحت كياناً اجتماعياً وسياسياً منفصلاً في اليمامة: يقطن القرى ويزرع الأرض ويقيم علاقات سياسية مع قوى أجنبية وعلى علاقة بتجارة دولية ويحميها وهي تمرّ بمنطقته[(357)]. لا بد من التأكيد هنا أنه لم يرد في المصادر عن مشاركة بني حنيفة في التجارة الدولية إلا ما ذكرناه أعلاه. مما يعزّز فكرة أنّ الحياة المستقرة لهذه القبيلة كانت تعتمد على الزراعة أساساً[(358)]. هناك إشارة أخرى عن هذا الطابع الزراعي في تاريخ الطبري الذي يروي أن مسيلمة، الزعيم الدِّيني والسياسي لبني حنيفة عند ظهور الإسلام، خاطب قومه فقال: «والمبذراتِ زرعاً والحاصداتِ حصداً والذارياتِ قمحاً والطاحناتِ طحناً والخابزاتِ خبزاً والثاردات ثرداً واللاقماتِ لقماً إهالة وسمناً لقد فُضلتم على أهل الوبَر (البدو)...»[(359)]. تُظهر هذه العبارة، بما

تضمنته من إشارة إلى المزارعين والحصاد والحصادين ومن يقومون بالطحن والخبز، أن قوم مسيلمة «كانوا مزارعين في الأساس»[(360)]. لكن يوجد في مقولة مسيلمة ما يشير إلى أكثر من ذلك في هذا الصدد، وهو أن بني حنيفة كانوا في صراع مع البدو، وهي إشارة ضمنية أكدتها التقارير المتكررة في المصادر التي تحدثت عن إحاطة القبائل البدوية وشبه البدوية ببني حنيفة في اليمامة، وأنّ الطرفين كانا يقتتلان باستمرار على الموارد وعلى الهيمنة السياسية في تلك المنطقة. وعندما تجمع الطابع الزراعي مع الاستقلال الاجتماعي والسياسي عن بقية القبائل المحيطة، يتبلور أمامك الكيان السياسي لهذه القبيلة التي استقرت مبكراً في اليمامة.

من ناحيته، يرى شوفاني أن موقع بني حنيفة في حروب الردة يختلف عن القبائل الأخرى. فهو يذكر أن ابن إسحاق صاحب سيرة النبي محمد (ص) لا يذكر في روايته أنّ بني حنيفة كانت من بين القبائل التي بعث الرسول (ص) إليها عمّاله لجمع الصدقة. والقضية المركزية في خلاف بني حنيفة مع دولة المدينة، كما يراها هذا الكاتب، لم تكن تتعلق بالصدقة «وإنما بنبوّة الرسول، ومن ثَمّ سيادة المدينة في الجزيرة». ويختم ملاحظته حول هذه المسألة بقوله إن بني حنيفة «كانت مختلفة عن القبائل الأخرى في نجد، والقتال معها لم يكن بسبب انتهاك اتفاق معقود أو تمرد على سلطة سابقة أو حجب صدقة واجبة، بل كانت حرباً لإخضاع هذه القبيلة لسلطة المدينة للمرة الأولى»[(361)]. تشير هذه الملاحظات كلها إلى الكيان السياسي لبني حنيفة، وهو كيان تشكّل كما يبدو بعد استقرارها في اليمامة. كما تشير إلى أنّ حروب الردة كانت على علاقة بتزامن ظهور هذا الكيان مع قيام دولة المدينة، والصدام نتيجة لذلك بين قريش وبني حنيفة. وقد كان من نتائج هذه الحرب أن هذا الكيان السياسي لليمامة لم يكتمل ويتحوّل إلى دولة، وذلك لصالح الوحدة السياسية للجزيرة العربية التي فرضتها في الأخير الدولة الإسلامية.

الإطار الذي كان عليه الاستيطان القبلي الجماعي، وكون الاستيطان الناجم عنه كان يقوم على الزراعة، وأنه تمّ في بيئة بدوية واسعة، كل ذلك كان له تبعاته وآثاره الكبيرة على تطوّر الخصائص الاجتماعية والسياسية لبني حنيفة نتيجة لكل ذلك. فحقيقة أن بني حنيفة كانت أول قبيلة تستوطن في المنطقة، وتعيش حياة مستقرّة جعلها في وضع فريد وصعب في مجتمع كانت تهيمن عليه القبائل البدوية. ويبدو أنّ هذه البيئة البدوية، ولا سيما الصراعات المستمرّة لبني حنيفة مع القبائل البدوية، أكدت أهمية المحافظة على التلاحم القبلي لهذه القبيلة في مرحلة استقرارها، وخاصة ما ترتب على ذلك من انفصالهم عن الحلف القبلي الأوسع، بكر بن وائل. بعبارة أخرى، يبدو أنه كان للصراع مع القبائل البدوية دور في الحدّ من تأثير الحياة المستقرّة في التركيبة القبلية لبني حنيفة. على الجانب الآخر، كان للأساس الزراعي الريفي للاستقرار في اليمامة علاقة مباشرة بأن اتسمت الثقافة السائدة في هذا المجتمع الجديد بكونها محافظة ومنغلقة، وبوحدة المكان الجغرافي لبني حنيفة وتماسكه على أساس من تضامنها القبلي. وفي هذا الصدد، وبما يعكس هذا المنحى تحديداً تقول المصادر إن بني حنيفة اشتهروا بمهاراتهم القتالية، وإنهم لا يساومون ولا يتزحزحون عن تمسكهم بالمحافظة على استقلالهم، وعلى هيمنتهم في الوقت ذاته. وترى هذه المصادر أن القرآن الكريم أشار إلى هذه الناحية عن الطابع الاجتماعي لبني حنيفة؛ حيث يشير حمد الجاسر إلى الآية الكريمة التي تقول: { قُل لِّلْمُخَلَّفِينَ مِنَ الأَعْرَابِ سَتُدْعَوْنَ إِلَى قَوْمٍ أُولِي بَأْسٍ شَدِيدٍ تُقَاتِلُونَهُمْ أَوْ يُسْلِمُونَ } [الفتح: 16]، وينقل عن الطبري في تفسيره بـ «أن المعنيين بهذه الآية هم بنو حنيفة»[(362)]. تشكل هذه الخصائص بمجموعها عناصر أيديولوجية ضيقة منغلقة، تجلّت في شكل التضامن القبلي الذي عوّلت عليه قبيلة بني حنيفة كآلية دفاعية في وجه القبائل البدوية التي كانت تحيط بها من جميع الجهات. هنا تبدو قبيلة بني حنيفة في مستقراتها في اليمامة نموذجاً لحياة حضرية ريفية، وسط بيئة بدوية شاسعة تحيط بها من كل جانب. ولا شك في أنّ هذه الخصائص، لهذه القبيلة المستقرة كانت، بما في ذلك تضامنها القبلي، ثمرة تكيّف أبنائها مع متطلبات البيئة المحيطة بهم، ولذلك كانت تستخدمها كآلية دفاعية لحماية نفسها وممتلكاتها وأبنائها ونمط الحياة الذي اختارته. من ناحية أخرى، استخدم بنو حنيفة آلية التضامن القبلي في بسط هيمنتهم السياسية على اليمامة والمحافظة عليها. ولن يتسنّى فهم ذلك إلاّ إذا رُبط بنمط الحياة المستقرّة، والسياق الذي تطوّر فيه.

على أنّ من أهم النتائج المترتبة على استقرار بني حنيفة بالصيغة المشار إليها أنها دشنت عملية تشكل دولة في اليمامة. لكن هذه العملية، وتمشياً مع طبيعة مجتمع القبيلة المستقرة، كانت تتبلور على أساس قبلي، مؤدّية إلى إقامة هيكل أولي لهذه الدولة. ولئن لم يتوفر لنا معطيات كثيرة عدا المعطيات التي تزوّدنا بمعرفة أساسية بوجود تلك الدولة ومراحل تكوينها والزمن التقريبي لولادتها فنحن نعرف أصلاً أن بني حنيفة مثلاً عاشوا حياة مستقرة قبل بروز مسيلمة الكذاب فيهم، وأنه «كان لهم تجربة مع مجتمع لا يقوم على القرابة»[(363)]. في هذا السياق، وبناء على ما جاء في المصادر، يمكن القول إنه في مستهل القرن السادس، بدأت عملية سياسية يمكن وصفها بأنها عملية تقود إلى تشكيل دولة، كانت تتبلور في اليمامة. والافتراض هنا هو أنه على الرغم من أن بطوناً مختلفة من بني حنيفة وقبائل أخرى تربطها بها قرابة، كانوا يقطنون في أجزاء مختلفة من اليمامة، إلا أنه كانت قد تطوّرت بحلول ذلك الوقت قيادة سياسية موحَّدة لكل المنطقة. والذي يبدو أنّ هذه القيادة تحوّلت من قيادة جماعية ضمّت شيوخ أقوى ثلاث عشائر في القبيلة إلى رئاسة تبوّأها زعيم واحد أعلى. لكنّ القيادة الجماعية لم تعمّر طويلاً لانهيارها بفعل ضغوط حرب وقعت بين قبيلة بني حنيفة وقبيلة تميم البدوية واستمرّت لسنوات[(364)].

لا ينبغي أن نفاجَأ بكون عملية تشكّل الدولة اتخذت منذ البداية طابعاً قبلياً، وانتهت بنظام الحكم في اليمامة إلى أن أصبح نظاماً قبلياً بشكل واضح. أحد مؤشرات هذا النزوع القبلي هو أن قبيلة بني حنيفة لم تحاول البتة بسط سلطانها خارج اليمامة ليشمل مناطق وقبائل أخرى، وهذا يمثّل موقفاً سياسياً ينسجم تماماً مع الحدود القبلية والإقليمية الحصرية لمنطقة استقرار هذه القبيلة.

كان هوذة بن علي أول زعيم يصبح الأقوى والأوحد لليمامة بعد الحرب مع تميم وقد امتدّ به العمر حتى شهد ظهور الإسلام[(365)]. يعتقد مونتغمري واط أن هوذة أصبح أقوى رجل في وسط الجزيرة العربية. ويدلّ على ذلك تلقّيه رسالة من النبي (ص) دعاه فيها إلى الإسلام. في تلك اللحظة كان هوذة قد أقام حلفاً مع الفرس، وتولّى مسؤولية حماية قوافلهم التجارية التي كانت تمرّ باليمامة وهي في طريقها إلى اليمن[(366)]. وعلى خلفية ذلك بات هوذة يلقَّب بملك اليمامة. نستنتج من ذلك أن هوذة كان يحاول دفع قبيلته إلى إبداء مزيد من الانفتاح على العالم الخارجي. ويقال إنه كان للفرس حضور ملحوظ في اليمامة، وأن ممثلين من البحرين ومن اليمن كانوا يقيمون فيها على عهده. لكن ما من شيء يشير إلى أن هوذة استغلّ صلته بالفرس هذه في جلب مكاسب سوى المكاسب التجارية لليمامة، أو في تعزيز موقف قبيلته أمام قبيلة تميم المجاورة، وهما أمران يشيران إلى سياسة استندت إلى اعتبارات قبلية وخضعت لإملاءاتها.

وحتى إذا تبيّن في التحليل النهائي أنّ هوذة أراد تغيير المظهر القبلي لقبيلته وجعله أكثر اتساعاً وشمولاً، فهو لم يقدّم لنا شيئاً يثبت ذلك. كما إن أعيان قبيلة هوذة عارضوا بقوة، على ما يبدو، صلته بالفرس، وبخاصة أنّه لم يعد لوكلاء الفرس وجود في اليمامة في أعقاب وفاته[(367)]. يبدو أن ردّ هوذة على دعوة الرسول (ص) له إلى الدخول في الإسلام أملته عليه اعتبارات قبلية، وإن لم يكن الدليل على ذلك قاطعاً. تذكر المصادر أن النبي محمد (ص) عندما دعا هوذة قال له في رسالته إليه «اسلم تسلم، واجعل لك ما تحت يدك». وقد ردّ هوذة على ذلك بقوله «ما أحسن ما تدعو إليه وأجمله وأنا شاعر في قومي وخطيبهم والعرب تهاب مكاني فاجعل لي بعض الأمر أتبعك». وكان الرد النهائي للنبي (ص) على ذلك أنه قال «لو سألني سيابة [أي بلحة] من الأرض ما فعلت. باد، وباد ما في يديه»[(368)]. هذا يعني أن هوذة اشترط للاستجابة لدعوة محمد (ص) إليه «الحصول على نصيب في الحكم»[(369)]. لكن لم يتضح إن كان أراد بشرطه هذا المحافظة على استقلال اليمامة، أو جعلها شريكاً كاملاً في تركيبة سياسية إسلامية. ويبدو من رسالة النبي (ص) أنه عرض على هوذة أن يبقيه حاكماً على اليمامة، وهو ما يوحي بأن تطلعات هوذة كانت أكبر من ذلك. وأياً كان موقف هوذة من هذه المسألة، تدلّ الأحداث التي وقعت بعد وفاته في عام 630م أنّ نظام الحكم الذي اعتمدته قبيلة بني حنيفة كان يتطوّر تبعاً لولاءات قبلية.

اليمامة في مواجهة مكة

خلف مسيلمةُ بن حبيب الحنفي هوذةَ في قيادة بني حنيفة، وهو مشهور في المصادر الإسلامية بمسيلمة الكذّاب (لادعائه النبوة). وقد ذهب مسيلمة أبعد من هوذه، كما يبدو، في اتجاه تأسيس الدولة، وذلك بإطلاقه حركة معارضة للمدينة وتزعمه لها خوفاً على استقلال اليمامة من انتشار الإسلام. ووفقاً لما ذكره واط، كان الهدف من وراء هذه الحركة الدِّينية «إقامة أساس ديني وثقافي لإمارة مركزها اليمامة تكون مستقلّة عن الفرس، والبيزنطيين، وعن المدينة المنوّرة»[(370)]. في هذه المرحلة من عملية تشكّل الدولة في اليمامة، أخذ البُعد القبلي لنظام الحكم لدى بني حنيفة بالبروز بوصفه النمط الرئيس في تلك العملية. وسيزداد هذا البُعد اتضاحاً لدى المقارنة بالتجربة الدِّينية والسياسية في مكة المكرمة في عهد النبي محمد صلى الله عليه وسلم.

يتضح أساس المقارنة هنا بالإشارة إلى الأمور التي كانت تشترك فيها المنطقتان. كان يُنظر إلى قبيلة بني حنيفة في اليمامة من وجوه كثيرة على أنها المقابل الموازي لقريش في مكة. وسبب ذلك أن كلتا المنطقتين شهدت عملية استيطان جماعي قبلي، وعاشت حياة مستقرّة في بيئة بدوية محيطة، وكلتيهما تمتعت بالهيمنة السياسية في منطقتها، ونتيجة لذلك كانت كل منهما القوة الرئيسة في عملية تشكيل الدولة في المنطقة التي كانت تهيمن عليها. بهذا المعنى، يرى بعضهم أنّ تطور نمط حياة مستقرّة وتبلور تركيبة سياسية يعكسان ذلك النمط في كل من مكة واليمامة، وكانا في الواقع جزءاً «من نمط مستمرّ لقيام المراكز الحضرية وانهيارها، وتأرجحها مع تقلّبات التجارة والسياسة الدولية»[(371)]. لكنّ بني حنيفة وقريشاً عاشتا تجربتين سياسيتين مختلفتين، وإن تشابهتا في بعض الوجوه المهمة فعلاً، وكانت لهما أهداف مختلفة، وأفضت كل منهما إلى نتائج مختلفة على نحو صارخ. فقد أصبحت قريش قوة سياسية منيعة قادت العرب والمسلمين إلى إقامة خلافة إسلامية عالمية. ومن ناحية أخرى، تبنّت قبيلة بني حنيفة موقفاً معاكساً لمجرى التاريخ، وأزيحت في النهاية وأصبحت قوة سياسية منبوذة في منطقة نائية معزولة في نجد.

لسنا بصدد إجراء تحليل شامل مفصَّل في هذه الدراسة للمقارنة بين قريش وبني حنيفة، وللسياق التاريخي لأوجه الشبه والاختلاف بينهما. لكننا نفترض هنا أنّه كان للفرق الواضح في مصير كل من القبيلتين صلةً بالفرق الجوهري بينهما، خاصة في ما يتعلق بالتركيبة الاجتماعية للمجتمع المستقر لكل منهما. تقع مكة في وادٍ قاحل أجرد، لكنها أضحت في وقت قريب من القرن الخامس بعد الميلاد عند مفترق طرق التجارة الحيوية المتجهة شرقاً عبر المناطق الغربية من الجزيرة. لذلك كان استيطان قبيلة قريش ذلك الوادي، والحياة المستقرّة التي عاشتها فيه، معتمدة بشكل يكاد أن يكون حصرياً على التجارة[(372)]. على الجانب الآخر، كانت اليمامة آنذاك منطقة زراعية غنية تقع على أطراف الطرق التجارية نفسها. ولذلك، اعتمد استيطان بني حنيفة لتلك المنطقة، كما ذكرنا، على الزراعة في الأغلب وليس على التجارة. ويظهر أنّ هذا الفرق في الأساس الاجتماعي والاقتصادي لاستيطان القبيلتين يقع في صلب المسار الاجتماعي والسياسي المتمايز بشدة لكل منهما. وهذا ما يتجلّى في الفروق السياسية والأيديولوجية بين الإسلام الذي ظهر في بيئة مكة، والحركة الدِّينية التي قادها مسيلمة في اليمامة. وعند المقارنة بين الاثنين على هذا المستوى، ينبغي التركيز بقوة على الأيديولوجية القبلية والحصرية للحركة الدِّينية في اليمامة.

ربما كان إيكلْمان أول من لفت الانتباه إلى الأساس القبلي للحركة التي تزعّمها مسيلمة، من دون محاولة تعليل ذلك، لكنّه جعل النمط القبلي العاملَ المحرِّك الذي أطلق تلك الحركة[(373)]. لكنّ النتائج التي توصّل إليها تخدم غايتنا هنا في أنّ الاستيطان الجماعي القبلي كان هو السياق الذي انطلقت في داخله عملية تشكيل الدولة برمّتها. بناء على ذلك، كانت الخاصيةُ القبلية للحركة التي تزعّمها مسيلمة ونموذج الحكم الذي اعتمدت عليه تجلّياً آخر لذلك السياق.

اعتمد الاستنتاج الذي توصّل إليه إيكلمان في هذا الشأن على عدة روايات ذات صلة، تحدّثت كلها عن حركة مسيلمة، وأظهرت أن التصوّر الذي مثّل المبدأ التوجيهي لهذه الحركة كان تصوُّراً قبليّاً بشكل دائم، وفي شأن متصل بذلك قدّم بعض الملاحظات المناسبة جداً تدعم حجته. فأشار مثلاً إلى أنّ مسيلمة، بخلاف النبي محمد (ص)، لم «يشدّد على طاعته بناءً على منطق لا يستند إلى القرابة، متجاوزاً بذلك النظام القائم على التنظيم القبلي وصلة النسب»[(374)]. هناك نقطة أخرى متعلّقة بنمط ادعاء مسيلمة النبوة ومكمّلة للنقطة السابقة وهي أنّه أراد بمناشدته أتباعه إظهار أنّه «نبي بُعث لجماعته القبليّة حصراً»[(375)]. تدلّ هاتان النقطتان على أنّه هيمنت على مجتمع اليمامة أيديولوجيا القبيلة الضيقة، وذلك انعكاس لتضافر التأثير المشترك للتركيبة القبلية لذلك المجتمع من ناحية ولقاعدته الزراعية، من ناحية أخرى . وسبق أن أشرنا إلى أنّ أفراد قبيلة بني حنيفة كانوا مقاتلين مجرّبين وغير مساومين وميّالين بشدة إلى المحافظة على استقلالهم. ومن ثَم فالكلمة الأساسية هنا هي «الاستقلال» والتي ينبغي أن يُفهم منها أنها تعني صون استقلال التركيبة القبلية الحصرية لمجتمع بني حنيفة من أن يستوعبه مجتمع آخر، والمقصود بذلك المجتمع الذي كانت الحركة الإسلامية في مكة ثم في المدينة تسعى إلى بنائه.

ظهر الإسلام في مكة، كما أشرنا، في مجتمع مستقر يعتمد على التجارة. ويظهر تأثير التجارة في التركيبة الاجتماعية بمكة في أهمية تنوّع المكانة في تلك التركيبة، فوُجد في مكة عبيد ومرتزقة ومسافرون في القوافل وسماسرة وموالٍ (مفردها مولى وهو العبد). كما وُجد بالطبع التجار الذين «لم يعودوا عشائر ولا جماعات محصورة يجمع بينها النسب وإنما طوائف من تجار أثرياء وأُسرهم وأبنائهم..»[(376)]. حتى إنّ تراكم الثروة والسلطة بسبب التجارة قسم قبيلة قريش نفسها إلى أغنياء وفقراء، فاشتُهرت عشيرتا أميّة ومخزوم الثريتان والقويتان باسم قريش الدواخل لأنهما كانتا تقطنان وسط المدينة في محيط الحرم. واشتُهرت العشائر الضعيفة والفقيرة باسم قريش الظواهر لأنّها كانت تقطن ضواحي المدينة[(377)]. يضاف إلى ذلك، أنّ أهل مكة كانوا خليطاً إثنياً أيضاً، فهناك من تحدّث عن وجود قادة قوافل سوريين ورهبان ومُداوين متنقلين وتجار سوريين وحدّادين ومعالجين أجانب ونجارين أقباط ونحّاتي تماثيل زنوج وأطباء مسيحيين وجرّاحين وأطباء أسنان ونسّاخين ونساء مسيحيات متزوجات من أفراد من عشائر قرشية وبحّارة حبشيّين...[(378)]. لكنّ التجارة لم تكن المزيّة الوحيدة لمدينة مكة، بل اشتُهرت أيضاً قبل بعثة النبي (ص) بأنّها محلّ الحرم الذي كانت سائر قبائل الجزيرة تعظّم حرمته وتحج إليه.

كل من الحرم والتجارة جعل مكة مدينة مفتوحة أمام غير المكيين الذين يقصدونها لأداء فريضة الحجّ كل عام، وللمشاركة في سوقها التجارية. ومع ذلك فقد استطاعت قريش المحافظة على مكانتها بوصفها القبيلة المهيمنة على المدينة وخادمة الحرم وحاميته وأكبر من زاول التجارة فيها[(379)]. لذلك، لم يؤدّ علوّ شأن مكة كمركز حضري إلى ذوبان النزعة القبلية في تركيبتها الاجتماعية. لكنها، وبخلاف الوضع في اليمامة، كانت التركيبة الاجتماعية لمكّة أكثر انفتاحاً وتنوّعاً من الناحية الاجتماعية.

هذه هي البيئة التي ظهر فيها الإسلام، ولذلك كانت عالميته وإطاراه السياسي والأيديولوجي امتداداً لها من حيث أنه كان من نتاجها، ومحاولةً لتجاوز الحدود السياسية والاجتماعية لتلك البيئة من ناحية أخرى. تتجلّى الناحية التي كان للإسلام فيها انفصال تاريخي عن التركيبة السابقة بمكة في حقيقة أنه «استبدل الولاء للنسب بالولاء لتركيبة دولة، وهو ولاء تمت صياغته بعبارات دينية»[(380)]. وبخلاف الوضع في اليمامة التي صبغت قاعدتُها الزراعية أيديولوجيةً بني حنيفة بالضيق والانغلاق، يبدو أنّ التجارة الدوليّة التي شكّلت القاعدة الرئيسة للاستيطان بمكة، كانت عاملاً حاسماً في صياغة الأيديولوجية الإسلامية لتكون عالمية وشاملة. لكنّ الأيديولوجية الإسلامية لم تتجاوز الانقسامات المحلية والإقليمية فضلاً عن الهويات والقرابات المعتمِدة على النسب، بل تجاوزت الحدود القوميّة والجغرافية. من هذه الزاوية، كانت اليمامة حالة مختلفة. كما تقدّمت الإشارة، كانت اليمامة على أطراف طرق التجارة الدولية، وكان استيطانها يعتمد على الزراعة، وبالتالي، أصبح مجتمع اليمامة منغلقاً على نفسه، ومغلّفاً بمظهره القبلي. والحركة التي

تزعّمها مسيلمة جاءت ثمرة لهذه الوضعية الاجتماعية والثقافية، وكانت ميولها القبلية تعبيراً ببساطة عن الميل الغالب في تلك الوضعية.

وبما أنّ الحركة التي تزعّمها مسيلمة جاءت رداً على انتشار الإسلام في الجزيرة العربية في مستهل القرن 1هـ/7م، يبدو أنّ الجذور الاجتماعية المختلفة لكل من الحركتين كانت منشأ صراع بينهما انتهى بحرب بذل فيها الطرفان دماءً وكُلفاً كثيرة. وقد كشف هذا الصراع القاسي لكل منهما الفروق السياسية والأيديولوجية بين الطرفين.

يوجد كثير من الدلالات في مسار الأحداث الذي بدأ بتبادل الرسائل بين النبي محمد (ص) ومسيلمة وانتهى بنشوب الحرب. يمكن المرء رؤية أن مفهوم الطرفين، ومواقفهما وأهدافهما السياسية كانت على مسار تصادمي منذ البداية. فقد وفّرت حركةٌ دينية للموقف القديم والمتشدّد لقبيلة بني حنيفة بالمحافظة على استقلالها وعلى هيمنتها تعليلاً أيديولوجياً الآن في مواجهة نظرة الإسلام العالمية الجديدة وأيديولوجيته التوسّعية. تحكي كتب التاريخ أن مسيلمة بعث رسالة إلى النبي (ص) قال فيها «من مسيلمة رسول الله إلى محمد رسول الله، أما بعد فإني قد أُشركت معك في الأمر وإنّ لنا نصف الأرض ولقريش نصفها، ولكنّ قريشاً قوم معتدون»[(381)]. توحي هذه الرسالة بأن النقطة التي حاول مسيلمة لفت نظر النبي (ص) إليها هي حقّ قبيلة بني حنيفة في المحافظة على استقلالها داخل منطقتها اليمامة، وهو حق مكتسَب في رأي مسيلمة لسبب ديني، وهو أنه نبيّ أيضاً. بعبارة أخرى، محمد (ص) بالنسبة إلى مسيلمة، وبالتالي إلى بني حنيفة، هو رسول إلى قبيلته قريش، ولذلك ينبغي أن تقتصر مطالبه الإقليمية على أرض قبيلته، وأن مسيلمة بزعمه أنه الرسول المبعوث إلى بني حنيفة مخوَّل بالمحافظة على وحدة أراضي هذه القبيلة واستقلالها.

تجدر الإشارة هنا، إلى أن مسيلمة لم يذكر في رسالته كلمة نبي، على ما ذكرت المصادر، عندما ادّعى أنه شريك النبي الكريم (ص)، وإنما استخدم كلمة «الأمر» التي كانت تعني في العربية في القرن السابع «الحكم السياسي». وهذا يشير إلى أنّ كلمة نبي في نظر مسيلمة تعني منزلة سياسية بقدر ما هي منزلة دينية. ومن المهم أيضاً الإشارة إلى أنّ موقف مسيلمة من هذه القضية كان موقف خلفه هوذة بن علي الذي دعاه النبيّ محمد (ص) إلى الإسلام. لكن هوذة اشترط للدخول في الإسلام «الحصول على نصيب في الحكم»[(382)]. وهذا يعني أن موقف مسيلمة هو موقف قبيلته أساساً، عدا أنه وفّر له الآن غطاء أيديولوجياً بادعائه النبوة.

بناءً على ما تقدّم، يبدو أنّ ادعاء مسيلمة النبوة شكّل مرحلة في التطور السياسي والدِّيني لقبيلته، وهي مرحلة ارتبطت بالاستيطان ارتباطاً وثيقاً كما يتجلّى من إقرار مسيلمة بنبوة محمد. ويبدو أنّ المعنى المضمَر لذلك هو أنّه ومحمداً (ص) نبيّان مبعوثان إلى اثنتين من أكثر المناطق تحضّراً وازدهاراً في شمال الجزيرة العربية. والنبوة صفة مقدّسة، وتمنح القبيلةَ التي تدّعيها شرعية المطالبة بحقوق معيّنة، منها الحق السياسي بالمحافظة على استقلالها. لكنّ ادعاء مسيلمة النبوة باعتباره ثمرة تطوّر قبلي اجتماعي وسياسي، وجزءاً من عملية تشكّل الدولة، أصبح أيضاً جزءاً من هوية بني حنيفة. وقد روي عن مسيلمة قوله مخاطباً بني حنيفة «نبي منكم خير من نبي من غيركم»[(383)]. وعلى هذا الأساس، لا بدّ من أن بني حنيفة رأوا في ظهور الإسلام بأيديولوجيته العالمية محاولة من جانب قريش لفرض إرادتها وهيمنتها السياسية على الجزيرة، منتهكة بذلك الحقوق السياسية والدِّينية للقبائل الأخرى. وهذا واضح في الرسالة التي بعث بها مسيلمةُ إلى الرسول، وخاصة قوله «ولكنّ قريشاً قوم معتدون». بهذا المعنى، يتبيّن أنّ بني حنيفة لم يفرّقوا في الواقع بين الإسلام وقريش، لأنّ الكلمتين كانتا بالنسبة إليهم بمعنى واحد، الأمر الذي يعكس المنظور القبلي لهذه القبيلة، وكان في الواقع المنظور المهيمن في الجزيرة العربية وقتئذٍ.

وقد ردّ النبي محمد (ص) على مسيلمة بقوله في رسالته الجوابية إليه «... وإن الأرض لله يُورثها من يشاء من عباده، والعاقبة للمتقين، والسلام على من اتبع الهدى»[(384)]. كان النبيّ (ص)، بردّه هذا، واضحاً وقاطعاً في رفض الاعتراف بأي حدود قبلية أو إقليمية

تعترض دعوته، فأبلغ مسيلمةَ في تلك الرسالة بأنه إما تُذعن اليمامة سلماً ـ السلام على من اتبع الهدى ـ أو تُذعن قهراً. لكنّ اليمامة أبت الالتحاق بالدولة الإسلامية في المدينة المنوَّرة. وعقب وفاة النبي (ص)، لم تعترف قبيلةُ بني حنيفة بسلطة خليفته أبي بكر الصدّيق أيضاً. وقد رأى أبو بكر في ذلك ارتداداً عن الإسلام، فردّ ببعث الجيوش الإسلامية لإعادة بني حنيفة إلى كنف الدولة الإسلامية. كان ذلك جزءاً مما بات يُعرف في التاريخ الإسلامي بحروب الرِّدَّة التي دارت رحاها بين عامي 632 و634م[(385)]. وتُبيّن بعض الروايات أن عبارة «الردّة» تثير اللغط في هذا السياق لأنّ عدة قبائل في وسط الجزيرة، ولا سيما قبيلة بني حنيفة، لم تكن قد انضوت تحت لواء الدولة الإسلامية عندما تُوفي الرسول (ص)[(386)] وعلى أي حال، خاضت قبيلة بني حنيفة بزعامة مسيلمة قتالاً شرساً وهَزمت أوّل جيشين إسلاميَّين توجّها لإخضاعها[(387)]. لكنّها مُنيت بهزيمة ساحقة على يد الجيش الثالث بقيادة خالد بن الوليد وقُتل مسيلمة، وعادت اليمامة إلى كنف الدولة الإسلامية عنوة[(388)].

ما بعد حروب الرِّدّة

بعض الملاحظات الختامية

حدثت تطوّرات ثلاثة في اليمامة عقب حروب الردّة وكان لها تأثير في المستقبل الاجتماعي والسياسي لهذه المنطقة، ولا سيما خصائصها القبلية. التطور الأول ، هو القرار الذي اتخذته الدولة الإسلامية في المدينة المنورة، والذي اتُّخذ فور انتهاء الحرب، بتغيير التركيبة الديمغرافية لليمامة. وفي هذا الصدد، طُبِّقت سياسة سكانية استوطنت بموجبها قبائلُ عربية أخرى عدةَ قرى لبني حنيفة باليمامة[(389)]. الواضح أنّ الهدف من ذلك كان إضعاف القاعدة الاجتماعية لقبيلة بني حنيفة في عقر دارها، وذلك لإضعاف شعورها التضامني القبلي. التطور الثاني ، الذي تمخّضت عنه الحرب كان تراجع المكانة السياسية لقبيلة بني حنيفة في الجزيرة. فبسبب معارضتها الإسلام في بادئ الأمر، وخاصة مقاومتها الشرسة في الحرب، أضحت منبوذة نوعاً ما في المجتمع السياسي في المدينة. وبعد إعادة دمجها في الدولة الإسلامية، لم يكن من بين الولاة الذين عُيِّنوا على اليمامة فرد من هذه القبيلة[(390)]. التطور الثالث ، والمهم هنا هو أنّ بني حنيفة وباقي أهل اليمامة دخلوا في الإسلام في النهاية وحسن إسلامهم وبقي الإسلامُ الدِّين المهيمن في منطقتهم.

يبدو أن هذه التطورات كانت كافية لجعل القوى القبلية في التركيبة الاجتماعية لليمامة، ومعها عملية تكوين الدولة، تفقد قوتها وزخمها. لكن تبيّن أن هذا الابتعاد المتوقَّع عن القبلية كان طويلاً ومتطلّباته كثيرة. وعلى صلة بذلك، تجدر الإشارة إلى أن الدولة الإسلامية باعتمادها سياسة إعادة التوطين في اليمامة اتّبعت نمط الاستيطان الجماعي القبلي نفسه. ويبدو أيضاً أنّ عامة الذين أعيد توطينهم كانوا من قبيلة تميم البدوية جارة قبيلة بني حنيفة ومنافِستها الرئيسة في المنطقة ذاتها. ربما زادت سياسة إعادة التوطين تنوّع التكوين القبلي لأهل اليمامة، وهي خطوة منطقية في سبيل إضعاف التركيبة القبلية لهذه المنطقة. لكنّ زيادة التنوّع تمّت على أساس من الاعتبارات القبلية ذاتها التي صاغت التركيبةَ الديمغرافية في الجزيرة العربية، ولا سيما تركيبة اليمامة، طوال قرون. لذلك، سُمح للقبائل التي أعيد توطينها في قرى بني حنيفة بالقيام بذلك على شكل جماعات أو عشائر قبلية، فكانت كل قبيلة أو طائفة من العشائر المنتمية إلى قبيلة واحدة تستوطن قرية أو موقعاً استيطانياً، وتجعله ملكاً لها من الناحية العملية[(391)]. نتيجة لذلك، لم تُفضِ سياسة إعادة التوطين إلى تقطيع أوصال الوحدة الإقليمية للقبيلة، ولكن أضافت ببساطة مزيداً من القبائل إلى القبائل الموجودة أصلاً، أعني من تبقّى من بني حنيفة وبني بكر بن وائل. والشيء الذي ربما زاد الحسّ القبلي لدى بني حنيفة تأجّجاً أنها وجدت نفسها بعد تلقيها هزيمة حاسمة، أنها أصبحت مقصيةً سياسياً، وتحت حكم منافستها البدوية. على أنه يتعين القول إنه ساد الهدوء السياسي اليمامة في عهد الخلفاء الراشدين بين عامي 632 و660م. لكنّ الأحداث السياسية التي تلت وفاة الخليفة الأموي الأول في عام 60هـ/680م تُثبت أنّ النزعة القبلية في اليمامة مرّت بعملية تحوّل، لكنها كانت أبعد ما تكون عن نهايتها لأنه في تلك السنة استأنفت قبيلة بني حنيفة صراعها لاستعادة هيمنتها السياسية[(392)].

لم يشكّل سقوط حكم بني حنيفة، بسبب حروب الرّدّة، نهاية طموحها الدفين القديم إلى الهيمنة. فبعد دخولها في الإسلام، أُعيد تعريف طموحها السياسي بعبارات دينية وعالمية عوضاً عن العبارات القبلية كما كانت الحال في الماضي. لذلك، من المفيد أن نشير إلى أن ثورات بني حنيفة في أثناء الخلافة الأموية، اندلعت في سياق حركة الخوارج، وهي حركة أدّت دور المظلّة للفصائل الإسلامية المتنوعة التي كانت عامّتها سيئة السمعة لتعصّبها ووحشيتها. لكن ربما من المفارقة في الأمر أنّ شيئاً واحداً ميّز هذه الحركة، وهو أيديولوجيتها السياسية التي كانت أكثر الأيديولوجيات السياسية التي ظهرت في عصر الأمويين «ليبرالية» في الفكر الإسلامي أو هكذا تبدو. إنها تطالب بأن تختار الأمّةُ كلها رئيس الدولة الإسلامية (الخليفة) على أساس صدق إيمانه، أياً تكن قوميته أو لونه أو نسبه

القبلي[(393)]. لكن ما من دليل على أن «الأيديولوجية الليبرالية» للخوارج وصلت إلى حيّز التنفيذ على يد بني حنيفة في كل مرة وُفّقوا فيها إلى استعادة سيطرتهم السياسية على اليمامة. والحقيقة أن نجاحاتهم في هذا الإطار كانت دائماً قصيرة الأمد، وهو ما قد يشير إلى أنّها لم تتمكن من البقاء في السلطة زمناً يكفيها لوضع أيديولوجيتها موضع التطبيق. لكن يبدو مهماً بالمثل حقيقة أن قادة بني حنيفة لم يكونوا من الخوارج، على الرغم من أنهم عملوا في سياق هذه الحركة. وأحد المدافعين البارزين عن هذا الرأي هو حمد الجاسر الذي يصرّ على القول إن الثورات المتكررة التي أشعلتها قبيلة بني حنيفة جاءت نتيجة سياسة القبضة الحديدية التي مارسها الحكام الأمويون في اليمامة، وهي سياسة عرّضت سكان تلك المنطقة، على ما ذكر الجاسر، لاضطهاد اقتصادي وسياسي عنيف[(394)]. وعلى هذا الأساس، كانت ثورات بني حنيفة شكلاً من أشكال مقاومة الاضطهاد السياسي والاقتصادي الذي مارسه الأمويون في حقهم. وبطريقة مشابهة، كان المقصود من «الأيديولوجية الليبرالية» ليس الإسلام بذاته، وإنما التشكيك في احتكار قبيلة قريش للسلطة في الدولة الإسلامية[(395)]. ويذكرنا الشيخ محمود أبو زهرة أن عامة قادة الخوارج (وأغلبهم من بني حنيفة) انتموا إلى اتحاد قبائل ربيعة، بيد أن قريش انتمت إلى اتحاد قبائل مُضَر، وأن المنافسة بين الطرفين ترجع إلى زمن ما قبل الإسلام أي إلى زمن الجاهلية[(396)].

ذكرنا أن المبدأ الأساس لـ «أيديولوجية الليبرالية» يدعو إلى فتح باب الترشّح لمنصب الخليفة (رأس الدولة الإسلامية) أمام كل مسلم أياً تكن قبيلته أو أصوله القومية. لكن ما من مرّة سيطرت فيها قبيلة بني حنيفة على اليمامة وسمحت بتطبيق هذا المبدأ على أراضيها. حتى الخوارج، الذين أشعل بنو حنيفة الثورات باسمهم، لا يبدو أنهم كانوا مخلصين لأيديولوجيتهم بالقدر الكافي أيضاً. فيُقال إنّ هؤلاء الخوارج كانوا متحاملين على الموالي (العبيد) وهو أمر ربما يفسّر قلّة عدد الموالي الذين انضمّوا إلى حركتهم[(397)]. لكن بني حنيفة والخوارج لم ينفردوا في هذه المسألة لأنّ هذه «الأيديولوجية الليبرالية» ليست غريبة عن الإسلام. على العكس، لا يمكن أن توصف سوى أنها إسلامية لأن الإسلام اعتمد على أكثر الأيديولوجيات عالمية في عصره. على أنه حتى مع أيديولوجية عميقة الأثر بشمولية مبادئها وعالميتها، بقيت قريش قبيلة النبي محمد (ص) مسيطرة على الدولة الإسلامية إلى حين سقوط الخلافة العباسية في القرن 7 هـ/13م، أي إنها ظلّت مسيطرة لحوالى ستمئة سنة. وهذا الاحتكار للسلطة حاز قوة وتعليلاً فقهياً ونظرياً عندما جعل الفقهاءُ انتسابَ الخليفة (رأس الدولة) إلى قريش أحد الشروط المؤهّلة لتولّي الخلافة.

هذا التناقض الواضح بين المبدأ النظري أو الأيديولوجيا، والسياسات العملية المطبَّقة على أرض الواقع ليس بالأمر غير المألوف في عالم السياسة. لكنّه يشير إلى أنّ بعض المتغيرات، إلى جانب الدِّين في هذه الحالة، كان لا يزال فاعلاً. من بين هذه كان شكل العلاقة بين الحياة البدوية أو الحياة الرعوية والحياة القبلية. فالبداوة نمط حياة، في حين أن القبلية كصفة والقبيلة كاسم أيديولوجيا. لذلك، فإن العلاقة بين الاثنتين ليست تلقائية ولم تكن كذلك يوماً. لكنْ هناك أمر واحد واضح وهو أنّه يمكن أن توجد القبلية مع الحياة البدوية ومن دونها. بعبارة أخرى، القبلية يمكن أن توجد من دون وجود قبائل بالضرورة، وأن تتكيف مع البيئة الحضرية. في الواقع، وكما يشهد بذلك تاريخ الجزيرة، يمكن أن توفّر القبلية أساساً أولياً لعملية التحضّر. وبهذا المعنى، تصبح القبلية جزءاً من بنية أيديولوجية أوسع، ربما تحتلّ فيها موقعاً بارزاً عند مفترق تاريخي معيّن. ونحن نجد في طول مدة بقاء القبلية في الجزيرة العربية، وبخاصة بعد حقبة طويلة من التحضر في اليمامة، وحتى بعد دخولها في الإسلام ودمجها في الإمبراطورية الإسلامية، حالة تستحقّ الدرس. وهناك عامل آخر على صلة بالتناقض وهو أن التحضّر ليس عملية مطردة، بمعنى أنه لا يتبع خطاً مستقيماً ومستمراً نحو التقدّم. ولكنّه عملية تتخلّلها تعرجات، وانقطاعات كما تُظهر حالة اليمامة. و العامل الثالث هو أنّ نمط العيش البدوي كان النمط الغالب في ذلك الوقت. ولهذا النمط بعض الخصائص المميّزة، منها عجزه عن أن يكون نمطاً مستقلاً، وهو ما يعني أنّه لا يمكن أن يكون فاعلاً وهو في عزلة[(398)]. بعبارة أخرى، النمط البدوي كان جزءاً لا يتجزّأ من تشكيل اجتماعي أوسع.

لكنّ النمط البدوي ليس نقيضاً للنمط الحضري، بخلاف ما يقوله خازانوف (Khazanov) [(399)]. في الواقع، يتداخل هذان النمطان في تشكيل اجتماعي أوسع، وحاكم عليهما معاً. والخصائص الاجتماعية والسياسية لكل منهما، وبالتالي، الأوضاع الاجتماعية التي تكتنف وجودهما، تتبلور من خلال الوحدة البنيوية لذلك التشكيل[(400)]. لذلك، فإنه بوجود هذان النمطان في هذا التشكيل الاجتماعي، لا بدّ من أن تتجلّى خصائصهما على أكثر من صعيد، في إطار التشكيل نفسه. بناءً على ذلك، ينطبق مبدأ الانقطاع أو عدم الاستمرارية على حالة البداوة أيضاً، لكن مع فارق مهمّ وهو خاصية هذا النمط التي أشرنا إليها، وهي عدم استقلاله عن محيطه. لذلك نجده يعتمد دائماً على نمط الحياة الحضرية، مما يجعله الطرف المتأثِّر بالعلاقات المتبادلة بين الاثنين على المدى الطويل. وهذا هو السياق الذي بقيت فيه القبيلةُ السمةَ المميّزة لنمط الاستيطان في اليمامة، ولتركيبتها الاجتماعية بعد انقضاء زمن طويل على دخولها في الإسلام ودمجها في تركيبة الدولة الإسلامية.

الفصل السادس
نمط استيطاني جديد

مقدمة

بقي النمط الأول للاستيطان الجماعي بصفته القبلية الذي تحدّثنا عنه في السابق القوة المهيمنة في صياغة البناء الاجتماعي والديمغرافي في اليمامة، وفي باقي أنحاء نجد، إلى ما بعد القرن 2هـ/8 م بمدة طويلة، أي زمن الخلافة الأموية. وتقول بعض المصادر من القرن 3هـ/9م بأن القرى الرئيسة في إقليم الوشم يملكها ويقطنها بنو امرئ القيس من قبيلة تميم. وهذه القرى هي ثرمدا وذات غِسْل ومرات وأُشَيقر وأُثيفية والشقرا والقُصَيبة[(401)]. وكانت الوشم دائماً هي الموطن الحصري لقبيلة تميم. ويبدو أنّ هذه القبيلة احتفظت ببداوتها إلى وقت حروب الرِّدّة[(402)]. لكنّ رواية الأصفهاني تشير إلى أنّ بعض بطون هذه القبيلة على الأقل عاشت حياة مستقرّة في الوشم في موطنها الأصلي بحلول القرن 3هـ/9م. على أنّ المهم في هذه الرواية شهادتها التوثيقية بأنّ تلك القرى «امتلكتها واستوطنتها» في الوقت نفسه قبيلة واحدة، ما يشير إلى أنّ الاستيطان في هذا الإقليم كان لا يزال جماعياً وقبلياً إلى القرن 3هـ/9م. من جانبه يروي ياقوت (ت. 626هـ/1228م) من القرن 7هـ/13م عن بدوي من الوشم قوله: «إن الوشم خمس قرى عليها سور واحد من لبن. وفيها نخل وزرع لبني عائذ لآل مزيد،... والقرية الجامعة فيها ثرمداء وبعده شقراء وأشيقر وأبو الريش والمحمدية...»[(403)] والسور الذي ذكره الأعرابي لأسباب دفاعية، وإذا صح ما نقله ياقوت عنه حول هذا الموضوع، فإنه يزيد من تأكيد الطبيعة الجماعية للاستقرار آنذاك. لكن عبد الله بن خميس لا يرى، كما رأينا، أنه كان من الممكن أن تكون خمس قرى داخل سور واحد. وهو ينطلق في ذلك، من أنّ السائد في نجد هو أن لكل مدينة أو قرية سورها الخاص بها. لكن ربما أن الاستقرار الجماعي للقبيلة حتى القرن 7هـ تطلّب مثل هذا السور الجماعي في منطقة الوشم. المهم أنّ ما يقوله ياقوت عن أنّ الوشم كانت موطناً لتميم مؤشر آخر على أنّ نمط الاستيطان الجماعي كان لا يزال فاعلاً حتى بدايات القرن 7هـ.

وتحكي روايات أخرى عن مقاطعات أخرى في نجد قبل القرن 9هـ/15م الشيء نفسه تقريباً بشأن نمط الاستيطان في نجد. من ذلك أن الهمداني ـ الذي عاش في القرن 4هـ/10م ـ تحدث بشيء من التفصيل عن استيطان عدة قبائل في إقليم الأفلاج، وجميعها تنتسب إلى جماعة بني عامر بن صعصعة. وعلى ما ذكر هذا الجغرافي المعروف بلسان اليمن، كانت قبيلة «الحريش في واد من الفلج (الأفلاج) يقال له الهدار فيه نخل وزرع على آبار وسوان من الإبل،... وبالهدار حصن موسى بن نمير الحرشي، وحصن أبي سمرة، وحصن زلّ عني اسمه. وأما (قبيلة) قشير فهي بالمذارع وبه الحصون والنخل والزرع، والسيح يجري تحت النخل،...». ومؤدّى ما يقوله الهمداني أنّه كان في الأفلاج بلدات عديدة انتشرت فيها بساتين النخيل، وراجت فيها سوق قوية التحصين. وكانت تحمي البلدات «حصون مبنية ضخمة»[(404)]. وهذه أمارات من القرن 4هـ، تشير إلى وجود مجتمع مستقرّ منذ زمن طويل. لكنّ الهمداني في وصفه للأفلاج تحدّث عن مناطق تابعة في زمنه للقبائل، وعن مجتمع يتّبع الولاءات القبلية. وهو ما يعزّز على العموم فرضية أن الاستيطان الجماعي القبلي كان هو النمط الاستيطاني الرئيس في نجد في ذلك الزمن.

لا نعرف على وجه التحديد متى بدأ النمط الاستيطاني الجماعي المبكر بالانحلال، مفسحاً المجال أمام النمط الجديد أو المتأخر. لكن بما أن ياقوت الحموي صاحب معجم البلدان عاش حتى أوائل القرن 7هـ/13م، وقال في السطر الأخير من معجمه بأنّه فرغ من مسوّدة هذا الكتاب في العشرين من صفر سنة 621هـ/1223م، فإنّ هذا يوحي بأنه من أواخر من كتبوا عن نجد في المؤلّفات الكلاسيكية، وسجّل في كتاباته هذه ما يؤكد استمرار نمط الاستقرار الجماعي حتى بدايات القرن 7هـ. ومن حيث إن بداية نمط الاستقرار المتأخّر أو النمط الانتشاري، كان قد بدأ على أغلب الاحتمالات وفقاً لما جاء في المصادر النجدية المحليّة عن موجة مختلفة من عمارة المدن ابتداء من

القرن 8هـ/14م، فإنه يمكن القول إنّ النمط الجماعي المبكر من الاستقرار استمر حتى ربّما أواخر النصف الأول أو بدايات النصف الثاني من القرن 7هـ/13م. والأمر الذي لا لُبْس فيه هو أن عملية الاستيطان في نجد اتخذت بعد القرن 8هـ/14م طابعاً مختلفاً تماماً عن طابع العملية ذاتها في أثناء النمط الجماعي. لقد أضحت السمة الأبرز للنمط الاستيطاني الجديد أو المتأخِّر هي افتقاده للأساس القبلي الذي كان يتسم به النمط السابق. ولذلك بدأ الاستيطان في النمط المتأخر يحدث لأول مرّة خارج الأطر الاجتماعية والسياسية للقبيلة. ومن الطبيعي أن أُسراً أو جماعات من الأسر (عشيرة)، تنتمي إلى قبيلة واحدة استوطنت غالباً بمفردها، حتى في إطار النمط الجديد. ومن البدهي أيضاً أنّ الأسر التي استوطنت حديثاً كانت تحبّذ اللحاق بأسر أخرى من القبيلة ذاتها أو حتى من العشيرة ذاتها التي تنتمي إليها وقد حصل هذا في حالات عديدة[(405)]. لكنّ الأهم من ذلك هو النمط السائد للاستقرار، وليس حالات معيّنة لهذا الاستقرار. من هنا تجدر الإشارة إلى أنّ الاستيطان المتأخّر لم يعد مقصوراً على أفراد من قبيلة واحدة كما كانت الحال في الماضي. بل على العكس، أصبحت البلدات أو المستوطنات في مراحلها المبكرة، مفتوحة للاستيطان أمام أناس مختلفين من قبائل مختلفة[(406)]. كما إن الأشخاص الذين لا ينتمون إلى قبيلة معيّنة، أو يُظَنّ أنهم كذلك (الخضيريون)، أقاموا بسائر البلدات، ولا يوجد ما يشير إلى أنهم اتبعوا نمطاً استيطانياً خاصاً بهم. زد على ذلك أنّه بخلاف النمط الأول عندما لم يكن الناس يستوطنون غير الموقع الذي استوطنته قبيلتهم؛ بات أفراد القبيلة ذاتها في النمط الجديد موزَّعين، ضمن إطار العائلة، على بلدات مختلفة وفي أقاليم مختلفة من نجد[(407)]. من الأمثلة على ذلك بلدة أُشَيقر القديمة، كنّا قد ذكرنا أنّه لما كانت أُشيقر في إقليم الوشم، فقد كانت تعود ـ كموقع للاستيطان ـ إلى قبيلة بني تميم التي استوطنتها مثلها في ذلك مثل بقية بلدات الوشم. في المصادر المحلية التي تأتي متأخرة عن المصادر الكلاسيكية، وهي مصدر المعلومات عن نمط الاستقرار المتأخر، تروي لنا أنه في وقت ما قبل القرن 8هـ/14م، أصبحت هذه البلدة موطناً لأُسر تنتسب إلى قبيلتي تميم وعنيزة[(408)]. وهذا تغير ديمغرافي يعكس بالضرورة تغيراً في نمط الاستيطان.

المهم، وكما سنبيّن في موضع لاحق من هذا الفصل، من الواضح أنّ نمطاً استيطانياً جديداً قد تبلور بشكل كامل بعد القرن 8هـ/14م. بعد هذا التاريخ أصبح التباين بين النمط الاستيطاني الأول أو المبكر والنمط الجديد أو المتأخّر، صارخاً إلى درجة أنّه لا يمكن إنكارها أو التغاضي عنها. فإذا كان الاستيطان في النمط الأول قبلياً جماعياً، فإنّه في النمط المتأخر أصبح يحدث بمعزل عن القبيلة. ونتيجة لذلك، وهذا مؤشر مهم، بدأت مؤشرات تصدّع التركيبة القبلية تتزايد مع استمرار عملية الاستقرار وما يحيط بها، ويترتب عليها من تغيّرات اجتماعية وسياسية متدرجة، لكنها كبيرة في حجمها، وفي تأثيرها. ومن علامات ذلك أنّ القبيلة في الحواضر الجديدة تفكّكت إلى أسر وعشائر متفرّقة، وبدأ يتشكل نوع من المزاج الاجتماعي الذي ينفر من البدوي (المرجع الأول للقبيلة)، مع الإدراك بأنّه لا يمكن الاستغناء عن هذا البدوي. لقد عرف النمط المبكر وتميّز بأنّه جماعي، أما النمط المتأخّر فسيعرف بطابعه الانتشاري، مُظهراً كل علامات عملية التحضّر، ولذلك سنسميه «نمط الاستيطان الحضري».

المعالم الأولية

ذكرنا سابقاً أننا لا نعرف، من الناحية التاريخية، متى بدأ نمط الاستيطان الأول بالتحوّل إلى عملية استيطان حضرية. لكنّ من الواضح أن الاستيطان كان مستمراً من دون توقّف كما تُظهر الإشارات المتكرّرة في المصادر الجغرافية والتاريخية التقليدية، والتي تتحدث عن مدن وقرى ومواقع زراعية في اليمامة منذ وقت مبكر. ومن الواضح أيضاً أن بعضاً من تلك المستوطنات اختفى لأن أسماءها لم تعد موجودة الآن، كما إن مواقعها لم تعد معروفة حتى للمختصين المعاصرين في تاريخ نجد وجغرافيتها؛ حيث نجد في معجم اليمامة ـ وهو مصدر حديث ـ سرداً مسهباً لسائر المواقع والأماكن الجغرافية في اليمامة. وقد قدم عبد الله بن خميس في هذا المعجم مادة تاريخية وجغرافية لأسماء تلك المواقع والأماكن كافة بما فيها المواقع المندثرة. وفي ما يختصّ بالمواقع المندثرة، يختم حكايته عن كل منها بعبارة قياسية مثل قوله عن «النعمية» التي في أعلى «الدرعية» ولا أرى النعمية إلا ما يسمّى الآن بـ «العلب». أو قوله عن قرية «نقيد» في اليمامة: «ونحن لا نعرف اليوم باليمامة علماً يحمل هذا الاسم»[(409)]. لذلك يمكننا الافتراض بأنّ الاستيطان كان عملية مستمرّة، خلال المدّة الممتدّة ما بين القرن 6هـ/12م، والقرن 8هـ/14م. هل حصل تغيّر في طبيعة الاستيطان خلال هذه المدة؟ بناء على ما يقوله ياقوت صاحب معجم البلدان عن المواقع الجغرافية في اليمامة لا يبدو أن تغيراً قد حصل للطبيعة الجماعية للاستيطان قبل القرن 8هـ/14م.

لا يُتوقع، في العادة، أنّ تغيراً بالحجم الذي يؤدّي إلى تحوّل في طبيعة عملية استيطانية عفويّة امتدت لقرون سيحدث دفعة واحدة أو أن يبدأ في كل مكان في زمان واحد وإنما لا بد من أنه كان تدريجياً وأنه بدأ في بعض أقاليم نجد، قبل بعضها الآخر. كانت بعض الأقاليم، مثل العارض، مسرحاً لحياة مستقرّة وطيدة بحلول القرن 7م، قبل زمن طويل من دخول مناطق أخرى العملية ذاتها. في مثل هذه الحالة، من المهم أن نبحث عن العلامات الأولية التي تدلّ على حدوث تغيّر بدرجة معيّنة في النمط الاستيطاني الجماعي المبكر، لتكون مؤشراً على أنّ الاستيطان بدأ بالفعل يفقد خصائصه القبلية، واكتساب مزايا النمط الحضري. بهذه الطريقة، سيكون بمقدورنا تكوين فكرة على الأقل عن زمن حدوث تغيّر في العملية الاستيطانية على وجه التقريب، والعوامل أو القوى المحرّكة التي أطلقت عملية التغيير تلك.

وقد تقدّمت الإشارة إلى أولى هذه العلامات في الفصل السابق، وهي التغيّرات السياسية التي حدثت في اليمامة عقب ضمّها إلى الدولة الإسلامية؛ حيث لاحظنا مثلاً أنه في سنة 60هـ/680م، وهو الزمن الذي شهدت فيه الخلافة الأمويّة حالة من عدم الاستقرار السياسي عقب وفاة مؤسّسها معاوية بن أبي سفيان، أشعل زعماء قبيلة بني حنيفة سلسلة ثورات على الأمويين في ما يظهر أنّه كان محاولة لاستعادة استقلالهم السياسي. في هذه المرة، كان يبدو ضعف الطابع القبلي للتوجّه السياسي لبني حنيفة، وارتفاع درجة تماهي هذا التوجّه مع الثقافة الإسلامية العالمية. وكما ذكرنا سابقاً، أخذ ذلك شكل الثورات التي أُشعلت في سياق حركة الخوارج الراديكالية، وبالتالي أُشعلت باسم «الأيديولوجيا الليبرالية» لتلك الحركة. ولئن تبيّن أنّ هذه الأيديولوجيا لم تصل إلى مرحلة التطبيق على أيدي بني حنيفة في اليمامة، فهو مؤشّر بلا شك على ابتعاد ثقافة بني حنيفة، من الناحية النظرية، عن الطابع القبلي والحصري في ميولها السياسية. في الواقع، تجاوز حكمُ بني حنيفة لأول مرة حدود اليمامة تحت قيادة نجدة بن عامر الحنفي بين عامي 66 و73هـ/685 و692 م ليشمل أغلب الجزيرة عدا مكة المكرمة والمدينة المنورة[(410)]. تشير «الأيديولوجيا الليبرالية» لقبيلة بني حنيفة والتوسّع الجغرافي لحكمها إلى أنها كانت في طور الانسلاخ عن ماضيها عندما كانت عمليةُ تكوين الدولة في اليمامة ضيقة الأفق، وحصرية في توجّهها السياسي. لكنّ النجاح السياسي لهذه القبيلة لم يعمّر طويلاً، إذ إنها استعادت السيطرة على منطقتها في سنة 126هـ/744م عقب طرد الوالي الأموي، وتمكّنت من المحافظة على سيطرتها السياسية على اليمامة إلى سنة 132هـ/750م، وهي سنة سقوط الخلافة الأموية ونهاية حكم بني حنيفة في اليمامة على يد الثورة العباسية[(411)]. واللافت أن بني حنيفة لم يعاودوا الظهور على مسرح

الأحداث السياسية في الجزيرة العربية على شكل وحدة قبلية موحدة بعد ذلك.

في أواسط القرن 3هـ/9م، حدث تطوّر سياسي بارز في اليمامة لم يُعرف له في التاريخ مثيل. ففي أعقاب تراجع الحكم العباسي هناك، استولت أسرة عرفت لاحقاً ببني الأُخيضر على الحكم في اليمامة في سنة 253هـ/866 م[(412)]. ويقال إنّ حكم هذه الأسرة استمرّ مئتي عام ونيّف إلى سنة 467هـ/1074م وفقاً لبعض الروايات[(413)]. كان ذلك بالفعل تطوّراً استثنائياً ومثيراً؛ لأنّ أسرة ليست من اليمامة ولا من نجد وتنتمي إلى المذهب الشيعي الزيدي[(414)]، وهو مذهب غريب عن الثقافة الدِّينية لأهل اليمامة، استطاعت مع ذلك أن تحكم هذه المنطقة بشكل مستقل عن الحكم المركزي وتتحدّاه طوال أكثر من قرنين. أضف إلى ذلك أنّ أجداد بني الأخيضر ينتسبون إلى قبيلة قريش[(415)]، وهي القبيلة نفسها التي أمضت قبيلةُ بني حنيفة حياتها في محاربة هيمنتها على اليمامة. لا يمكن الاستنتاج من ذلك سوى أن أسرة بني الأخيضر ما كانت على الأرجح لتُحكِم قبضتها على اليمامة طوال تلك المدة لولا مؤازرة مستمرّة من بعض السكان المحليين، على الأقل. وإذا كان هذا ما حصل حقاً، فإنّه يتعيّن على المرء طرح السؤال البدهي الآتي: «من أين جاء هذا العون، وماذا كان يعنيه وقتئذٍ؟ يمكن استنباط أحد الأجوبة المحتملة من حقيقة أن نسب بني الأخيضر يرجع إلى الإمام علي بن أبي طالب ابن عمّ النبي (ص)»[(416)]. ربما إن نسب هذه الأسرة و/أو مصداقيتها الدِّينية المرتبطة على نحو ما بهذا النسب، أكسبها مؤازرةَ أهل اليمامة أو بعضهم. وعندما تقارن هذا المشهد بما كانت عليه اليمامة تحت هيمنة بني حنيفة قبل الإسلام، وفي صدر الإسلام، فإنه لا يسع المرء في هذه الحالة إلا أن يفترض بأن الرؤية القبلية القديمة لهذه المنطقة كانت تمرّ في القرن 3هـ/9م بحالة انحسار أمام الثقافة الإسلامية والمؤسسات الإسلامية القوية. وتغيّر الرؤية القبلية، إذا كان هذا ما حصل فعلاً، لا بد من أنه على علاقة بتغيّرات حصلت في البنية الاجتماعية لمجتمع اليمامة، وهو ما ينطوي بدوره على أنّ نمط الاستيطان في هذه المنطقة قد بدأ في ذلك الوقت، وربما قبل هذا الوقت، يفقد صفته كاستيطان جماعي قبلي، ليصبح أقرب إلى استيطان انتشاري (غير جماعي) وإلى عملية تحضر.

هناك إشكالية في مثل هذا التفسير، وهي انتفاء ما يشير إلى وجود للتشيع بأي صورة في اليمامة قبل القرن 3هـ/9م ليكون مبرراً لقبول الناس بحكم بني الأخيضر. كما لا يوجد أي أثر للمذهب الشيعي بعد سقوط حكم هذه الأسرة. في الواقع، إحدى المزايا البارزة لحكم بني الأخيضر هي فقدانهم للحماسة الدِّينية لنشر معتقداتهم في مجتمع اليمامة[(417)]. في الظاهر، وعلى السطح، يدلّ ذلك على الأقل أنه لم يكن للدِّين شأن عظيم في موقف أي من الطرفين. وكون بني الأخيضر من الشيعة لم يمنع أهل اليمامة من القبول بهم حكاماً عليهم. لكن السؤال: هل قبلوهم بالفعل؟ أم أنهم أرغموا على قبولهم؟ الحقيقة أن كلا الاحتمالين يؤيد أن البنية القبلية، وتبعاً لذلك الرؤية القبلية لليمامة حصل لها تغيّر ملحوظ بعد ثلاثة قرون من انضمامها إلى الدولة الإسلامية. من جانبهم لم يسعَ بنو الأخيضر إلى فرض مذهبهم الدِّيني على أهل اليمامة أيضاً أو هكذا يبدو. والظاهر أنه كان لموقف كل من الطرفين دوافع سياسية، لكنّ كل ما تقدّم يبقى في إطار الاحتمالات النظرية التي يمكن أن تساعد في فهم كيفية بسط بني الأخيضر حكمهم على اليمامة، من دون توافر أي دليل يؤكّدها. بناء على ما تقدّم، وفي ظلّ غياب معطيات كافية، يبدو أنّه لا خيار لنا سوى القناعة بالمضامين النظرية لحقيقة دولة بني الأخيضر الثابتة والمؤكّدة تاريخياً في اليمامة.

يرى بعضٌ أنّ أهل اليمامة آزروا بني الأخيضر؛ لأنهم كانوا ميّالين دائماً إلى معارضة الحكم المركزي[(418)]. ولذلك ربما إنهم عدّوا هذه الأسرة المتمرّدة وسيلة لتحقيق طموحهم إلى الاستقلال الذي انتظروه طويلاً. وقد استُدلّ على ذلك بهامشية دور الدِّين في إصرارهم على تحقيق ذلك الطموح[(419)]. لكنّ هذا الرأي لا يأخذ في الحسبان الأساس الاجتماعي (القبلي) لطموح بني حنيفة إلى الاستقلال، ولا التغيرات التي لا بدّ من أن الطرفين عايشوها بمرور الوقت. فأن تكون مستقلاً سياسياً لا يعني انتفاء خضوعك لحكم أحدهم أو الخضوع لجماعة في الخارج. وحقيقة أن أسرة من خارج اليمامة حظيت بقبول أهل المنطقة، كما يظهر، تشير إلى أنّهم لم

يعدّوا تلك الأسرة غريبة، مع أنّهم كانوا سيفعلون خلاف ذلك لو أنّ بني حنيفة كانوا في أوج سلطتهم. بناء على ذلك، يظهر أن أمراً جللاً غيّر مشاعر هؤلاء الناس في المنطقة وهي مشاعر متأجّجة وبخاصة قبل ظهور الإسلام. ولمّا كانت هذه المشاعر يحرّكها الانتماءُ القبلي، ينبغي أن يعكس تغيّرُها تغيّراً في ذلك الانتماء أيضاً. كانت قبيلة بني حنيفة المحلية تجسّد طموح أهل اليمامة إلى الاستقلال قبل ذلك. والواضح أن ذلك تغيّر لأنّ النفوذ السياسي لبني حنيفة انحسر حتى قبل وصول بني الأخيضر، وما إقامة دولتهم سوى شاهد على تردّي النفوذ السياسي لبني حنيفة وقبول أهل اليمامة، وبخاصة بنو حنيفة، بأن تتحقّق طموحاتهم على أيادي أسرة غريبة، يعني أنّ هؤلاء الناس قاموا بخطوة سياسية نحو تحقيق هدف سياسي دونما اكتراث للبُعد القبلي أو البُعد الإقليمي.

كنا قد ذكرنا في الفصل السابق أن الثورات المتكرّرة التي أشعلتها قبيلة بني حنيفة إلى مستهلّ القرن 2هـ/8م جاءت نتيجة سياسة القبضة الحديدية التي انتهجها الولاة الأمويون في اليمامة، وهي سياسة عرّضت سكان تلك المنطقة لقمع اقتصادي وسياسي. وهذا يُظهر النمط المعتاد عندما تكون منطقةٌ نائية جزءاً من إمبراطورية كبيرة مثل دولة الأمويين أو العباسيين، حيث تُفرض على المنطقة، مثل اليمامة في هذه الحالة، ضرائب ثقيلة من دون الحصول على أي مكاسب اجتماعية أو اقتصادية في مقابل ذلك. وعلى سبيل المثال، قدّر أحد الجباة لدى الحكومة العباسية في بغداد الضرائبَ التي حصّلتها الحكومة من اليمامة بخمسمئة وعشرة آلاف دينار، وهذا مبلغ ضخم جُبي من منطقة تُركت في النهاية تتدبّر أمورها بنفسها، ولذلك بقيت نائية ومعزولة[(420)]. في هذه الحالة، لم يكن التطلّع إلى الاستقلال ليبقى قبلياً حصراً، بل لا بدّ من أنه اكتسب أبعاداً اقتصادية وسياسية خارج إطار القبيلة. فقد يحمل الاستقلال في هذه الحالة معاني متنوعة مثل التحرّر من سياسة القبضة الحديدية التي تتبعها الدولة، والتخلّص من عبء الضرائب الثقيلة وامتلاك القدرة على المحافظة على الأملاك وتأمين متطلبات الحياة الأساسية[(421)].

يتبين، بالتالي، استحالة أن تكون الهويةُ والرغبة في الاستقلال قضيةً معزولة، بل كانت جزءاً من سياق اجتماعي وسياسي أوسع. كما كان التغيّر الذي طرأ على الرؤية القبلية في اليمامة، وعلى الأساس القبلي الذي تستند إليه، جزءاً من عمليات أوسع نطاقاً اشتملت على جملة من عوامل وقوى محرِّكة تبلورت في الوقت عينه. ربما إنّ الأهم من ذلك كلّه في هذا السياق هو التغيّر في التركيبة الديمغرافية في اليمامة. ذلك أن قبيلة بني حنيفة لم تعد بحلول القرن 3هـ/9م الجماعة الوحيدة التي استقرّت في هذه المنطقة (كما سيأتي)، كما انحسر نفوذها السياسي بفعل خسارتِها في حروب الرِّدّة، وثوراتِها المديدة على الحكم المركزي في الخلافة الأموية، ونزاعِها المستمرّ مع القبائل البدوية في محيط اليمامة[(422)]. وبعد انقضاء أكثر من مئتي عام على ضمّ مجتمع اليمامة إلى كنف الإسلام، لا بدّ من أنه انصهر في النظام الاجتماعي والسياسي الإسلامي الأكثر انفتاحاً وشمولية، وبالتالي، الأكثر تسامحاً مع التنوع القبلي مما كان عليه مجتمع اليمامة قبل ذلك.

تتفق أغلب المصادر على أن دولة بني الأخيضر سقطت، في وقت قريب، من أواسط القرن 5هـ/11م[(423)]. لكن، ما الذي يجعل من هذه الدولة موضع اهتمام خاص؟ تبدو أهمية هذه الدولة في أنّ حكم هذه العائلة شكّل نقطة تحوّل في ما يتعلّق بالبناء القبلي، وبالتالي في ما يتعلق بنمط الاستيطان القبلي في نجد. ذكرنا سابقاً أن نجاح أسرة غريبة في بسط سلطانها على اليمامة مدة زادت على قرنين من الزمن يعني أنّ الضعف اعترى البناء القبلي المنغلق للمجتمع الذي استوطن تلك المنطقة وأنّه بات عرضة للتغيير. في الواقع، لم تعد قبيلة بني حنيفة، بحلول ذلك الوقت، وحدة سياسية متماسكة. وما علينا سوى مقارنة ردّة فعل القبيلة في القرن 1هـ/7م، عندما خاضت قتالاً شرساً في أثناء حروب الرِّدّة مضحّية بالآلاف من أبنائها دفاعاً عن استقلالها أمام دولة المدينة المنوّرة، قارن ذلك بردّها على استيلاء أسرة بني الأخيضر على اليمامة. بعض المصادر تقول إن هذه الأسرة لم تلقَ أي مقاومة عندما وصلت إلى اليمامة[(424)].

والأمر الأكثر دلالة، في هذا الخصوص، هو أنّ ضعف بني حنيفة لم يكن باعثاً على اطمئنان أسرة بني الأخيضر؛ لأن المصادر

تتحدّث عن اعتماد هذه الأسرة سياسة متشدّدة ومتواصلة ضد القبيلة والانتماء القبلي[(425)]. وهذا متوقّع من أسرة تحكم في بيئة جاءت من خارجها، وبالتالي، تعتبر أنّ القبيلة والقبلية في هذه البيئة مصدر تهديد لحكمها. ولأنّ السياسة الأخيضرية المناوئة للقبيلة استمرّت لمدة زمنيّة طويلة، ربما إنها كانت أحد العوامل التي أدّت في الأخير إلى إضعاف الحسّ القبلي في العارض، وخاصة لدى بني حنيفة. وعلى ما ذكر عبد الله بن خميس كبير مؤرّخي اليمامة، شنّت هذه الأسرة حرباً شرسة على الانتماء القبلي معتمدة سياسة مناوئة له ظنّاً منها أنّ القبائل هي المصدر الرئيس للتهديد السياسي لحكمها. ويذكر ابن خميس أن بني الأخيضر مالوا كجزء من هذه السياسة إلى محاباة الموالي، وتفضيلهم على أبناء القبائل للقيام بأعمال للدولة والحصول على خدماتها. الأمر الذي دفع بعض أفراد القبائل إلى إخفاء هويتهم القبلية لتلافي تحيّز الدولة ضدهم[(426)]. نستنتج من ذلك أنّ بني الأخيضر كانوا يسعون إلى إضعاف اللحمة القبلية لقبائل اليمامة، وبشكل خاص كما يبدو لإبقاء بني حنيفة تحت المراقبة الدائمة، وذلك لشهرتها بتضامنها القبلي وعلوّ شأنها في الجزيرة العربية آنذاك. لكنّ بعضهم يرى أن المقصود من السياسة المناوئة للانتماء القبلي كان القبائل المستقرّة لا القبائل البدوية[(427)]. لكن يبدو أن ما قام به بنو الأخيضر في هذا السياق شكّل جزءاً من سياسة وطيدة ذائعة انتهجتها سائر الكيانات التي وصلت إلى السلطة في هذه المنطقة، وهي إضعاف اللحمة القبلية كي لا تشكّل تهديداً للاستقرار السياسي للدولة. وكان الأمويون، كما يشير حمد الجاسر، قد لجؤوا إلى السياسة ذاتها في زمانهم، ولا سيما في منطقة اليمامة[(428)]. والأرجح أنّ هذه السياسة وليدة احتدام المنافسة الدائمة بين الدولة والقبيلة على ولاء من يقع تحت سلطتهما المشتركة. ومن البدهي أنّ الدولة، على الخصوص، لا تسمح لأي كيان اجتماعي أو سياسي أن يشاطرها سلطتها أو حكمها على الرعية.

كانت أول إشارة ديمغرافية إلى التنوع القبلي لسكان مدينة حَجْر، مقرّ الحكم في اليمامة، قد وردت في معجم ياقوت في القرن 6هـ/12م كما مرّ معنا. وقد حدث ذلك بُعَيد سقوط دولة بني الأخيضر في وقت قريب من أواسط القرن 5هـ/11م. هنا يبدو أن العلاقة الطردية بين السياسة المناوئة للانتماء القبلي من ناحية، والتنوع القبلي في حَجْر من ناحية أخرى، قد بدأت تأخذ شكلاً طردياً لا يمكن التقليل من شأنه. وهو ما يشير إلى أنّ هذه السياسة قد أثّرت في نمط الاستيطان الجماعي ليتحوّل إلى النمط الانتشاري، أو نمط الاستيطان الحضري. وقد برز أحد مؤشرات هذا التأثّر في الانعكاسات الاجتماعية للسياسة المناوئة للانتماء القبلي على البناء الاجتماعي للمجتمع النجدي، وهي مؤشرات لا يتوافر لنا معطيات كثيرة عنها. لكنْ هناك ملاحظتان تاريخيتان مهمتان في هذا الشأن: أولاهما ؛ إجماع المصادر على كون سياسة بني الأخيضر مناوئةً للانتماء القبلي. و الثانية ؛ فئة بني خَضير التي تشكل عنصراً رئيساً في تركيبة المجتمع النجدي اليوم. فما هي العلاقة بين الاثنتين؟ وما هي صلتها بنمط الاستيطان في المنطقة؟

قبل الإجابة عن هذين السؤالين، لا بدّ من الإشارة إلى أن عبارة بني خَضير (أو الخضيريين) مصطلح مستخدَم في المجتمع النجدي للإشارة إلى الأفراد الذين لا يمكنهم، لسبب أو لآخر، العودة بنسبهم إلى إحدى قبائل الجزيرة العربية، ولذلك يحتلّون منزلة اجتماعية أدنى من منزلة القبيليين. إنّ التفاوت في المنزلة بين الطائفتين لا يعتمد على الفارق في اللون أو اللغة أو اللهجة أو العرف أو الدّين أو المذهب أو أي سمات ثقافية أو سياسيّة أخرى، ما عدا الاعتقاد الشائع بأنّ نسبهما مختلف كما ذكرنا. لكنّ مفهوم الخضيريين يظلّ مع ذلك معقداً وعلى صلة بموضوع دراستنا. هو معقد لأن الجذر الإثني لهذه الجماعة أو التشكيل الاجتماعي، كما جماعة القبيليين، لا يمكن أن يكون وحيداً ومتسقاً بخلاف الاعتقاد الشائع. على العكس، لا بد من أنّ هذا الجذر يعود لإثنيات متعددة ومتنوعة، بما في ذلك القبائل المحلية التي تعود هي الأخرى في جذورها إلى مصادر متعدّدة ومتنوعة. وهذا الموضوع على صلة بموضوعنا، لأنّ مفهوم الخضيريين جزء من نظام التراتبية الاجتماعية التي عرف به المجتمع النجدي، وهو مجتمع تحدّر في بداياته من المجتمع البدوي، وكان بسيطاً في ثقافته وفقيراً في موارده وتطغى عليه الأمية. وعندما نقترب من هذا النظام، نجده يعكس طريقة هذا المجتمع في مقاومة تأثيرات الحياة الحضرية المستقرّة على تماسك وسلامة التركيبة القبلية، وذلك من خلال محاولة المحافظة على المكانة الرفيعة للنسب القبلي إزاء العلاقات غير القبلية التي تطوّرت في المجتمعات الحضرية في نجد. لذلك، فإن العملية الاجتماعية التي قادت إلى

تشكل جماعة الخضيريين، وإلى زيادة أعدادها إلى حدّ أنها باتت تشكل شريحة واسعة من السكان، مؤشّر مهم آخر على الطابع الانتشاري والحضري للنمط الاستيطاني الجديد. بعبارة أخرى، يمثّل التشكيل الاجتماعي للخضيريين علامة لا يمكن أن تخطئها العين على درجـة التحضّر التي وصل إليها المجتمع في نجد، في كل مرحلة من تاريخه.

بالعودة إلى سؤالَينا، ينبغي لنا أن نشير إلى حديث ابن خميس عن العلاقة بين بني الأخيضر وبني خضير. حيث أشار في ختام ملاحظته السابقة المتعلّقة بطبيعة حكم أسرة بني الأخيضر إلى إمكانية اقتفاء أثر نشأة طبقة اجتماعية في أهل نجد تُعرف باسم بني خَضير إلى ذلك الزمن بوصفها نتاجاً ثانوياً للسياسة المناوئة للقبلية. وأضاف بأنه ربما كانت عبارة بني خضير مشتقّة من اسم أسرة بني الأخيضر الحاكمة[(429)].

يبدو أن ابن خميس يشير من خلال ملاحظته السابقة المتعلّقة بالسياسة المناوئة للقبلية إلى أن جذور بني خضير ترجع إلى طائفتين إثنيتين، الطائفة التي لا تنتمي إلى قبيلة معينة أصلاً (أي الموالي)، والطائفة التي تنتمي إلى قبيلة معيّنة لكنها لسبب أو لآخر، وفي مرحلة معينة فقدت صلتها بهذه القبيلة[(430)] وفي مجتمع مثل مجتمع اليمامة حيث المكانة تتحدد على أساس من النسب، فإن عدم الانتماء لقبيلة معينة يؤشر على انخفاض المكانة الاجتماعية. بناءً على ذلك، يبدو أن ابن خميس يفترض أن الجذور الاجتماعية لهذه الفئة تعود مباشرة إلى السياسة المناوئة للقبيلة التي كان ينتهجها بنو الأخيضر. وهذا تخمين متبصّر ومنطقي، لكن لا تتوافر معطيات تاريخية تؤازره وتثبت صحة الدعاوى السوسيولوجية التي يتضمنها. وأمام هذه الحالة، وفي ظلّ فقدان أي معطيات، يصبح الاعتماد على التحليل وعلى الاستدلال المنطقي والتخمين المحكوم بالمنطق أيضاً أداة منهجية لازمة لاستكمال أي معطيات متوافرة عن القضية التي بين أيدينا. بهذا المعنى، يكون تخمين ابن خميس لازماً وصحيحاً من الناحية المنهجية. وذلك لأنه محاولة لفهم حقيقتين لا نعرف عن العلاقة بينهما شيئاً ملموساً ومباشراً. وبمعاينة هاتين الحقيقتين وتعريف فئة بني خضير، يبدو من المنطق أن جذور هذه الفئة تعود في أصلها إلى تطبيق السياسة المناوئة للقبيلة.

ومع ذلك، ينبغي أن يكون واضحاً أنه حتى لو توافرت معطيات كافية تؤازر هذا التخمين، فهو لا يراعي نشأة هذه الفئة التي يوحي حجمها الكبير بوجود عوامل كثيرة أسهمت في عملية تكوينها، وأنه لا بدّ من أن بداياتها ترجع إلى زمان سبق زمان بني الأخيضر بكثير. وعلى ما ذكر الجاسر، ترجع العملية التكوينية لهذه الفئة في منطقة اليمامة إلى بدايات الخلافة الأموية، وبخاصة زمن معاوية بن أبي سفيان[(431)]. على أنّ هناك احتمالاً قوياً بأن اسم بني خضير لم يُطلَق على هذه الفئة قبل زمان أسرة بني الأخيضر. وعلى ما أشار ابن خميس مرة أخرى، فإنّ الصلة الموحية بين اسم هذه الفئة وعبارة بني الأخيضر تفتح باباً واسعاً للتكهّنات. كما إنه من شبه المؤكّد أن عبارة بني خضير لم تُعرف قبل زمن حكم بني الأخيضر، لكنّها باتت شائعة بعده وإن لم يتّضح زمن البدء بتداولها.

إنّنا نجد في المصادر التقليدية عبارتين استُخدمتا في اليمامة في وصف الأفراد من أصول غير عربية، ما جعلهم من فئات دنيا قبل حكم بني الأخيضر وبعده. العبارة الأولى والأشهر هي المولى يوجد لعبارة مولى في الأصل استخدامات فقهية وتاريخية وقانونية متنوعة «في العصور المختلفة وفي السياقات الاجتماعية المختلفة»[(432)]. وعلى العموم، فقد شاع استخدام عبارة مولى في وصف علاقة غير متساوية بين «سيّد أو مالك عبيد أو منتفع أو راعٍ من ناحية، وبين محرّر العبيد أو المتصدّق أو المحظيّ أو الوكيل من ناحية أخرى»[(433)]. وبهذا المعنى، ترمز عبارة مولى إلى منزلة اجتماعية و/أو وضع طبقي متدنٍّ ومرتفع، وكذلك إلى علاقة تكافلية بين طرفين غير متساوِيَين. ولذلك تدلّ كلمة مولى على منزلة اجتماعية وعلى وضع طبقي في الوقت نفسه، إنّها منزلة اجتماعية بحكم الانتماء القبلي إلى المولى أو افتقاره إليه، لكنها وضع طبقي أيضاً على صعيد عملية الإنتاج الاقتصادي[(434)]، أي إنه يجري التعبير عن هذه العلاقة بدلالات قبلية مع أنّ أساس هذه العلاقة قد يكون اقتصادياً. وعلى أي حال، ينبغي أن نشير إلى أن استخدام عبارة

المولى شاعت في سائر أنحاء الخلافة الإسلامية وليس في اليمامة فقط.

يصرّ الجاسر على أن فئة الموالي بدأت بالظهور في البناء الاجتماعي في اليمامة في وقت مبكر إبّان الخلافة الأموية، وهو ينقل عن المصادر التقليدية ما فحواه أن معاوية بن أبي سفيان أرسل 4000 شخص من الشام (سوريا) ومعهم نساؤهم وأطفالهم للعمل في مزارعه باليمامة[(435)]. ثم درج الخلفاء الأمويون على إرسال الموالي، من كبار المسؤولين في الدولة، إلى اليمامة كولاة أو جباة ضرائب[(436)]. وكان إبراهيم بن عربي أحد أقوى الولاة الأمويين على اليمامة، وكان مقرّباً من الأسرة الأموية الحاكمة. ومع أن نسبه لم يكن معروفاً، فقد بقي يشغل هذا المنصب، وإن بشكل متقطّع، زهاء ثلاثين سنة[(437)]. كما حرص الجاسر على الإشارة غير مرّة إلى أنّ الموالي الذين أرسلهم الأمويون إلى اليمامة بهاتين الصفتين صاهروا بعض القبائل في هذه المنطقة، ولا سيّما قبيلة بني تميم، وعلى الرغم من أن تلك المصاهرات واجهت بعض المعارضة، فهي لم تتجاوز الاعتراضات اللفظية[(438)] والأسرة الأخرى التي استقرّت في اليمامة بشكل دائم كانت أسرة أبي حفصة، مولى الخليفة عثمان بن عفان[(439)]. وقد انصهرت هذه الأسرة في النهاية في نسب بني تميم[(440)].

ثم يختم الجاسر حديثه عن تأثير فئة الموالي في البناء الاجتماعي باليمامة في القرن 1هـ/7م بقوله «تشكلت من هذه العناصر التي استقرت أثناء الحكم الأموي في اليمامة، مثل ابن عربي وابن أبي حفصة وعمال الموالي والمولى الرومي لعبد الملك بن مروان... وموالي بني الأخيضر، فئة خاصة سُمّيت أولاً بنو صعفوق (الصعافقة)»[(441)]. لذلك، يستنتج من ملاحظة الجاسر أن العبارة الثانية شاعت في اليمامة فقط أو أنها كانت أشهر في هذه المنطقة منها في المناطق الإسلامية الأخرى على الأقل[(442)]. كما ترى، فقد استُخدمت هذه العبارة في وصف فئة من الناس الذين يُفترض أنهم تميّزوا عمن سواهم بخصائص اجتماعية معيّنة.

ومن ناحية أخرى، قدّم صاحب معجم لسان العرب تعريفات مختلفة لكلمة موالٍ تشير كلها إلى معنى واحد، وهو أنّ الصَّعافِقةُ أناس يحتلون مكانة أو طبقة منخفضة في المجتمع[(443)]. يبدو أنّ بعضاً من هذه التعريفات غير مترابط، وابن منظور جمعها من غير أن يحدّد أي علاقة اجتماعية أو تاريخية تجمع بينها. لكنّه أورد ثلاثة تعريفات هي الأكثر صلة بموضوعنا. قال في أحدها «الصَّعافِقةُ قومٌ كان آباؤهم عَبيداً [موالي؟] فاسْتَعْرَبُوا». لاحظ التباين في هذا التعريف بين «العبودية» و«الاستعراب». العبودية علاقة، في حين أن «الاستعراب»، عملية تبنّي هوية إثنية. الأمر الذي يشير إلى أن صاحب اللسان أراد وصف الموالي عندما استخدم كلمة عبيد.

وفي التعريف الثاني ، قال: «هم قوم باليمامة من بقايا الأُمَم الخالية (طسم وجديس)، وفقدوا أَنسابهم»[(444)] ولعله من الواضح، أن كلا التعريفين يشدد على البعد الإثني، وخاصة الأساس القبلي للمنزلة الاجتماعية لهذه الفئة من الناس. لكنّه في التعريف الثالث يعرف الصَّعافِقةُ بأنهم «قوم يشهدون السُّوقَ وليست عندهم رؤُوس أَموال ولا نَقْدَ عندهم فإِذا اشترى التُّجَّارُ شيئاً دخلوا [أي الصعافقة] معهم فيه»[(445)]. وهذا تعريف اقتصادي يعني على ما يبدو أن المنتمين إلى هذه الجماعة كانوا يعملون وسطاء في السوق لافتقارهم إلى المال. لذلك، ارتبطت طبقتهم المتدنّية بعوامل اقتصادية لا بمنزلة اجتماعية متدنية.

جاء في مصدر آخر أنّه كان في اليمامة قرية تسكنها جماعة من الناس يسمَّون «خوَل السلطان» أو موالي السلطان. وكان اسم القرية صعفوق وهو مشتَقّ من اسم تلك الفئة، ما يشير إلى أنه لم يكن بين سكانها سوى أفراد هذه الفئة[(446)]. والمعنى الذي ينطوي عليه وجود هذه الطبقة هو أن تنظيم مجتمع اليمامة آنذاك كان يستند إلى واقع التنظيم الاستيطاني، وليس إلى الانتماء القبلي فقط.

بعد انقضاء زمن على سقوط حكم بني الأخيضر، اختفى اسم هذه الطبقة، (الصعافقة)، واسم القرية (صعفوق) من الثقافة النجدية. ويختم ابن خميس في معجمه حديثه عن قرية صعفوق بالتشديد على أنه «لا تعرف هذه التسمية بـ [اليمامة]، ولا يعرف هذا العلم،

وليس له ذكر على ألسنة أهل المنطقة»[(447)] ولا يُعرف متى اختفت عبارة صعفوق من التداول في نجد، علماً بأن ابن منظور المتوَفَّى سنة 712هـ/1310م أدرج اسم هذه القرية في معجمه، وهذا يعني أنها بقيت موجودة على الأرجح إلى نهاية القرن 7هـ/13م. والظاهر أن اسم فئة الصعافقة واسم القرية صعفوق ما عادا معروفَين في أوساط القرن 8هـ/14م لأنه لا يظهر في المصادر النجدية المحلية التي ترجع إلى ذلك الزمان وما بعده[(448)]. والأمر نفسه يمكن أن يقال في كلمة «الموالي» في ما عدا حالة واحدة وردت في المدونة التاريخية لابن لعبون عندما ذكر ملاحظة عابرة، وغامضة قال فيها إن بلدة حُرَيملا كانت تقطنها في الأصل أسرة وصفها بأنها من الموالي تسمى «أبو ريشة»[(449)]. وعلى ما ذكرت المصادر، عاشت أسر أبي ريشة في حريملا قبل القرن 9هـ/15م[(450)]. وإذا كان هذا الكلام دقيقاً، فيمكن الافتراض بأن عبارة الموالي لم تكن من بين من المفردات التي كانت متداولة في نجد أو أنها لم تكن تُستخدم على نطاق واسع بعد ذلك التاريخ على الأقل.

إن اختفاء اسم الصّعافقة لا يعني أنّ الفئة ذاتها قد اختفت، وإنّما حلّ اسم بني خضير الجديد والمختلف محلّه. وكما ذكرنا سابقاً، لا تتوافر معطيات تدلّ على وقت تغيّر هذا الاسم، كما لم يتّضح إن كانت جماعة بني خضير امتداداً للصعافقة لكن في شكل واسم جديدين. لكنّ الشيء الواضح والمهم هو المضمون الاجتماعي لعبارة بني خضير الجديدة، وكيفية اختلافها عن الاسم الأول. لا تشير عبارة بني خضير، بخلاف الموالي والصعافقة إلى علاقة تكافلية بين فريقين غير متساويَين. ذلك أنّ بني خضير طائفة اجتماعية مستقلّة، ولا ارتباط لأفرادها ولدورها في المجتمع بأي علاقة تكافلية. لكن «بني خضير» تحتلّ مكانة اجتماعية أقلّ بالنسبة إلى طائفة «القبليين». وقد تقدّمت الإشارة إلى أنّه شاع استخدام عبارة المولى في وصف علاقة غير متساوية بين الـ «سيّد أو الوكيل من ناحية، وبين الذي حصل على حريته أو العميل من ناحية أخرى». كما إن أحد معاني عبارة الصعافقة يدلّ على ما تدلّ عليه عبارة المولى، وهو العلاقة التكافلية[(451)]. بهذا المعنى، تصف العبارتان، بما أنهما تشيران إلى علاقة تكافلية، منزلة اجتماعية ووضعاً طبقياً في الوقت عينه.

وبهذا المعنى، ارتبطت عبارة المولى بعلاقة تكافلية مع السيد أو الوكيل لغياب نسب قبلي معترَف به. نتيجة لذلك، نجد أن المنزلة الاجتماعية للموالي أقلّ امتيازاً وحظوة من المنزلة الاجتماعية لأي قبيلة عربية[(452)]. والذي يبدو هو أن الآلية القبلية نفسها حصرت أعمال الموالي على الصعيد الاقتصادي بفئات معيّنة من الوظائف والمهن والأعمال داخل الدولة وخارجها[(453)]. على أنه لا يوجد علاقة تكافلية في حالة بني خضير، ما يشير إلى زوال أهمية المنطق القبلي لتحديد الوضع الطبقي لهذه الجماعة. بدلاً من ذلك، باتت هذه التسمية تشير إلى المنزلة أو المكانة الاجتماعية فقط. بعبارة أخرى، إذا كانت المكانة الاجتماعية للأفراد المنتمين إلى طائفة بني خضير هي نفسها استناداً إلى المعايير القبلية للمجتمع، فإن مراكزهم الاقتصادية والسياسية متفاوتة اعتماداً على عوامل متنوعة لا يستند أي منها إلى أساس قبلي. وقد وصل هذا الفرق بين المنزلة الاجتماعية والوضع الاقتصادي لمختلف فئات بني خضير إلى ذروته في مستهلّ القرن العشرين[(454)].

بناء على ما ذكرته المصادر في شأنهم، يبدو أنه كان للمنزلة الاجتماعية للصعافقة خصائص جمعت بين خصائص الموالي وخصائص بني خضير. بعبارة أخرى، احتل الصعافقة منزلة بين المنزلتين، لأننا لو اعتمدنا تعريف ابن منظور للصعافقة بأنهم «قوم يشهدون السُّوقَ وليست عندهم رؤُوس أَموال ولا نَقْدَ عندهم»، تكون منزلتهم طبقية لا اجتماعية. وسبب ذلك أن رأس المال هو العامل الذي يحدّد المنزلة الاجتماعية للصعافقة في المقام الأول في ذلك التعريف وليس العنصر الإثني أو العلاقة الإثنية. لكنّ التعريفين الآخرَين ينصّان على أن الصعافقة جماعة إثنية أساساً ولذلك فإن منزلتهم الاجتماعية متعلّقة بالمكانة لا بالطبقة. فهل يعني ذلك أن بني الصعفوق جماعة انتقالية بين جماعة الموالي الوكيلة وجماعة بني خضير المستقلة؟ يبدو ذلك الاستنتاج منطقياً، لكن لا يوجد ما يثبت صحته.

على أي حال، يبدو أن تغيّر المنزلة الاجتماعية لبني خضير وثيق الصلة بزوال العلاقة التكافلية. والظرف الآخر الذي لا بدّ من أنه أسهم في عملية التطوّر هذه هو المصاهرة بين الموالي وأبناء القبائل أو ما يُعرف بالقبيليين. وكما ذكرنا، من الأعراف الأساسية التي كانت تحكم العلاقة بين الطرفين أن أبناء القبائل لا يتزوجون من أبناء الموالي لأنهم ليسوا عرباً أصليين. لكن يتم الخروج على هذا العرف مراراً، كرهاً بأمر الدولة أحياناً وطوعاً في أحيان أخرى[(455)]. لذلك، اختلط بعض أسر الموالي مع القبائل التي صاهروها، وحملوا في سياق العملية هويةَ تلك القبائل[(456)]. ولا يزال النزوع نفسه إلى مخالفة العرف أو المحظور مستمراً إلى يومنا هذا[(457)].

نستنتج ممّا تقدّم أن تغيّر اسم هذه الجماعة يشير إلى ما هو أهم من تغيّر الاسم بحدّ ذاته، وهو أنّه حدث تحوّل اجتماعي متصل بدوره بعملية الاستيطان والاستقرار في نجد. لذلك، بدا حكم بني الأخيضر جديداً لكونه غير مسبوق، وبالتالي حمل مزيداً من الدلالات على تغير اجتماعي وسياسي ربما يعكس تغيّرات أعمق في البناء الاجتماعي في اليمامة. ولئن لم يتّضح مدى هذه التغيّرات وعمقها تماماً، ربما تقدّم لنا حكايات عن الواقع الديمغرافي بعض التلميحات في هذا الصدد.

كما رأينا، يشبّه ياقوت على سبيل المثال مدينة حَجْر، أكبر بلدات اليمامة وأقدم مستوطناتها، بالبصرة والكوفة لكونها مقسّمة إلى أحياء، تقطن كلَّ حيّ جماعةٌ قبلية معيّنة. وقد وصف الواقع الديمغرافي في حَجْر بقوله: «وهي شركة، إلا أنّ الأصل لحنيفة» (إنّها بلدة مختلطة الآن، لكنها في الأصل بلدة بني حنيفة)[(458)]. بمقارنة هذا الوصف بالوصف المستخدم قبل ذلك (راجع الفصل السابق)، يبدو أن حَجْر تطوّرت بحلول القرن 6هـ/12م وأمست بلدة تسكنها جماعات من قبائل شتى. وإذا كان ياقوت قيّد وصفه لحَجْر بلفت انتباه القارئ إلى حقيقة أن قبيلة بني حنيفة بقيت العنصر المهيمن في هذه البلدة، يرجّح أنّ البلدة لم تعد بحلول هذا الوقت مقصورة ديمغرافياً على بني حنيفة بقدر ما كانت في الماضي[(459)]. كما وصف ابنُ بطوطة الرحّالةُ المعروف أهلَ حَجْر في النصف الأول من القرن 8هـ/14م (أي بعد نحو مئتي سنة على وصف ياقوت) بطريقة مشابهة، مشيراً إلى أنّ عامّة أهل البلدة من بني حنيفة[(460)]. وتشير الملاحظتان اللتان ذكرهما هذان المصدران إلى أنّه طغى على الاستيطان الجماعي القبلي في نجد بحلول القرن 8هـ/14م نمطٌ استيطاني جديد، في حَجْر على الأقل، لكونها أقدم مستوطنة في اليمامة. يُظهر التنوّع القبلي لأهل حَجْر، كما تشير الروايتان المتقدمتان، أن قبائل متنوعة بدأت بالاستيطان في مكان واحد أو في بلدة واحدة، ما يعني أن عملية الاستيطان لم تعد قائمة على استيطان كل قبيلة، ببطونها كافة، موقعاً واحداً حكراً على أفرادها، أي إن الاستيطان لم يعد جماعياً، وأن الموقع الاستيطاني لم يعد حكراً على قبيلة بعينها بقدر ما كان في السابق. بعبارة أخرى، يظهر أن الاستيطان تجاوز أطر التركيبة القبلية. ومن دواعي الأسف أن الملاحظتين الآنفتين، على ما فيهما من إشارات، ليستا كافيتين للقطع بصحة هذا الاستنتاج.

على أنه بإضافة الملاحظتين إلى الروايات التي وصفت الوشم والأفلاج، نستنتج أمرين:

الأول ؛ هو أن عملية الاستيطان لم تعد مقتصرة على منطقة اليمامة في مرحلة معيّنة من القرن 6هـ/12م، وربما قبل ذلك، وأن قبيلة بني حنيفة لم تعد القبيلة الوحيدة التي أقلعت عن الترحال.

و الأمر الثاني ؛ هو بروز إمارات خلال المدة ذاتها على استيطان قبائل متنوعة موقعاً واحداً، ما يدلّ على انحسار طابع الاستيطان القبلي الحصري والجماعي، وقد آذنت هذه التغيّرات بواقع اكتملت فصوله في منطقة نجد بأسرها بعد القرن 9هـ/15م.

النمط الاستيطاني الجديد

مع أنّنا لا نعرف على وجه الدقّة الزمن الذي بدأ فيه التغيّر يطال النمط الاستيطاني الأول، إلا أننا نستطيع بالاعتماد على المعالم الأولى التي تقدّمت مناقشتها تحديد المرحلة التي تغيّر فيها هذا النمط على وجه التقريب. وعلى الأرجح أنّ هذه المرحلة ما بين القرنين 5هـ/11م، و8هـ/14م. لكن، وكما أشرنا أعلاه، يجوز القول إن هذا التغيّر بدأ في النصف الأول من القرن 3هـ عندما استولى بنو الأخيضر على اليمامة، لأنّ حكم هذه الأسرة في حدّ ذاته مؤشر على حدوث تغيّر في الاتجاه نفسه. وربما أنّ بني الأخيضر كانت أول أسرة تحكم في نجد خارج إطار القبيلة. لكنّ مصادرنا تقول (كما مرّ معنا) إن الاستيطان في اليمامة لم يعرف التنوع والتعدد القبلي إلاّ في القرن 6هـ/12م، وإن بقي بنو حنيفة هم العنصر الغالب فيها. أضف إلى ذلك أنّ المعطيات المتعلّقة بزمان دولة بني الأخيضر وما بعده، ولا سيما من القرن 5هـ/11م إلى القرن 8هـ/14م، هي أقلّ ما توافر لنا من معطيات، الأمر الذي يزيد من صعوبة الخروج باستنتاج مقبول عن التركيبة الديمغرافية لليمامة خلال تلك المدة[(461)]. في هذه الحالة، واعتماداً على ما ذُكر بأن اليمامة عرفت التنوع القبلي في القرن 6هـ/12م، ربما يجوز الافتراض بأنّ العملية التي قادت إلى هذا التحوّل الديمغرافي بدأت قبل ذلك، ولنقل في القرن 5هـ/11م.

مهما يكن، فإنّ الشيء الواضح والأهم هو أنّ عملية الاستيطان اكتسبت بعد القرن 8هـ/14م خصائص مختلفة عن خصائصها السابقة بما يجعلها تقطع مع النمط المبكر. فقد تميّز نمط الاستيطان الثاني في هذه المرحلة بسمات معيّنة جعلته يتميز بشكل واضح عن النمط الأول. وذلك أنّ النشاطات الاستيطانية كافة تقريباً التي ذكرت المصادر النجدية المحليّة أنّها حدثت خلال هذه الفترة حملت ملامح النمط الاستيطاني الأخير[(462)]. وأول ما يلفت انتباهنا من هذه الملامح في تلك المدة هو أن الاستيطان كان يحدث في زمان ليس فيه سلطة مركزية، أي إنه حدث في ظلّ فراغ سياسي. ولا يغيب عن بالنا أنه بعد سقوط دولة بني الأخيضر في النصف الأول من القرن 5هـ/11م، أمست نجد بلا سلطة مركزية، وبقيت على هذه الحال طوال السنين السبعمئة التالية. في هذا الإطار كانت العملية الاستيطانية تحصل بشكل طبيعي، كما يبدو، من دون تدخل سياسي من أي نوع. الحاصل أن الاستيطان في نجد بعد القرن 8هـ/14م كان عملية عفوية، بمعنى أنه كان مدفوعاً بقوى محرّكة اجتماعية واقتصادية محلية، ارتبطت بالظروف السائدة، وبالأوضاع المعيشية للسكان في تلك الحقبة. من هذه القوى الظروف المناخية واستمرار هجرات القبائل إلى نجد وصراعاتها، تزايد عدد السكان في المستوطنة إلى أن تجاوز قدرة مواردها المحدودة، والنزاعات الناجمة عن ذلك. وقد تجلّت عفوية الاستيطان أيضاً في طريقة اختيار الموقع الاستيطاني التي أملتها غالباً عواملُ طبيعية، مثل: توافر المياه وخصوبة التربة والقرب من المستوطنات الأخرى. اللافت في هذا السياق أن قرب الموقع الاستيطاني من أراضي قبيلة الجماعة المستوطِنة لم يكن عاملاً مهماً في اختياره[(463)].

السمة الأخرى للنشاطات الاستيطانية المتأخرة هي أنها أضحت واسعة النطاق إلى حدّ أنها عمّت منطقة نجد بأسرها. لذلك، تذكر المصادر أنّ النشاطات الاستيطانية بعد القرن 8هـ/14م تجاوزت اليمامة، المنطقة الحضرية التقليدية، وامتدت إلى وادي الدواسر جنوباً، وإلى القصيم وحائل شمالاً. ليس هذا فحسب، بل إنّ ملامح العملية الاستيطانية أظهرت أن جذورها ترسخت، وأن الحياة المستقرة باتت أمراً واقعاً. ويقدَّر بأن أكثر من ثلثي المستوطنات التي أقيمت في الحقبة الممتدّة بين القرن 11هـ/17م والقرن 12هـ/18م، إما كانت مستوطنات جديدة، أو أنّها كانت قديمة وأعيدت عمارتها. يضاف إلى ذلك أنّ المصدر الرئيس الذي بقي يغذّي هذه العملية الاستيطانية خلال الحقبة الممتدّة بين القرن 8هـ/14م والقرن 12هـ/18م كان التوسّع المستمرّ للسكان المستقرّين، ما أدّى إلى مزيد من النزوح وإعادة الاستيطان، وأدّى بالتالي إلى تأسيس المزيد من المستوطنات الجديدة أو عمارة مستوطنات قديمة[(464)]. وهذا يعني أن اتّساع مدى العملية الاستيطانية جاء مدفوعاً، إلى حدّ بعيد، برسوخ الحياة المستقرّة خلال الحقبة التي سبقت نشأة الحركة الوهّابية. وبموازاة ذلك تجدر الإشارة إلى أنّ أناساً وأسراً كثيرة كانت تنتمي إلى القبائل التي شكّلت جزءاً من البيئة

البدوية المحيطة بقبيلة بني حنيفة القديمة والرائدة في استقرارها شرعت في الاستيطان والمشاركة في عملية توسيع الحياة الحضرية في نجد. كما نجد في المصادر أسماءَ أسر عديدة تنتسب إلى قبائل كثيرة، مثل: سُبَيع وبني خالد وعنزة والمغيرة وقحطان وعائذ وآل كثير وبني زيد والدواسر وبني لام، يقال إنها كانت على علاقة بإقامة مستوطنات وبلدات كثيرة في سائر أنحاء نجد[(465)]. ولا شك في إنّه لم يكن لهذه القبائل في أغلب الحالات إسهامات ذات شأن في نشاطات الاستيطان إلى ما بعد القرن 10هـ/16م[(466)]. لكن لا بد من الإشارة إلى أن عملية الاستيطان قد تطوّرت لتشمل قبائلَ أخرى وأنها لم تعد تقتصر، كما كانت الحال سابقاً على بني حنيفة وبعض بطون القبائل المجاورة ولا سيما قبيلة بني تميم.

الطابع الانتشاري للاستيطان

إن عفوية الاستيطان وتجذّره والاتساع الكبير لنطاقه ترك علامة فارقة في النهاية في تركيبة القبيلة نفسها. لأنّه بخلاف نمط الاستيطان الأول الذي كان جماعياً بصفة قبلية، تغير النمط الثاني أو المتأخّر ليصبح عملية يمكن وصفها بأنها كانت عملية انتشارية أو تشتيتية: تشتتت فيها أجزاء القبيلة -العشائر والأُسر - بفعل هجراتها، ونشاطاتها في بناء المستوطنات وإعادة بنائها في سائر أنحاء نجد بعيداً عن المناطق الأصلية التي كانت تقطن فيها قبائلُها. بعبارة أخرى، ازداد الاستيطان كثافة وانتشاراً بعد القرن 8هـ/14م، واتخذ طابعاً قَبَلِيّاً تشتيتياً. وبالتالي، أمسى الاستيطان أقرب إلى عملية التحضّر من الاستيطان المبكر أو الجماعي. والذي يبدو هو أنه بعد بقائها نشطة لقرون عديدة، بدأت العملية الاستيطانية ترخي بثقلها على التركيبة القبلية لمجتمع الحواضر الجديدة، ما تسبب في انكسارها وظهور علامات تدلّ على تصدعها. نتيجة لذلك، اتّخذ هذا النمط سمات الاستيطان كافة الذي لم يعد يجري ضمن بنية القبيلة وحدودها الاجتماعية والجغرافية. بدلاً من ذلك، أضحى النمط الجديد أقرب إلى استيطان عفوي، وكان مفتوحاً من غير قيد يتيح للمستوطنين تحديد موقع المستوطنة ووقت إقامتها ومن يسكنها، من دون الحاجة إلى التقيّد بقيود اجتماعية وإقليميّة معيّنة كانت تضعها القبيلة الأم.

في إطار النمط المتأخّر، لم تعدِ القبيلة هي التي تمارس عملية الاستيطان، كما لم يعد النشاط الاستيطاني يتمّ باسمها أيضاً. أصبح الاستيطان يتمّ على يد الأسرة وباسمها، وهذا أمر مهم وكبير في دلالته؛ لأنّ هذا التحوّل العكسي من القبيلة إلى العائلة لم يكن وارداً في سياق النمط الاستيطاني الأول. ومن ثَمّ فإنّ الطابع الانتشاري للاستيطان في هذه المرحلة لا يعكس إلا تشتّت القبيلة نفسها. في النمط الأول، كانت القبيلة هي التي تقوم بفعل الاستيطان. وطالما استمرت الحال على ذلك، كان من البدهي عدم وجود ذكر في المصادر الكلاسيكية آنذاك لأُسر بعينها، دع عنك الأفراد، كانت تمارس الاستيطان بمفردها وبمعزل عن قبيلتها. والظاهر أيضاً أن القبيلة نفسها هي التي كانت تحدّد الموقع الاستيطاني مسبقاً بناء على جملة من الاعتبارات المتصلة بالمصالح السياسية والاقتصادية للقبيلة كلها. وهذا واضح في أنّ المجتمعات المستقرّة في نجد قبل القرن 8هـ/14م كانت تتوزع على مناطق منفصلة، وكل منطقة كانت تستوطنها أو تهيمن عليها قبيلة واحدة أو تحالف قبائل ترتبط بعلاقة نسب في ما بينها. وأولئك الذين يريدون أن يستوطنوا، يمكنهم فعل ذلك ضمن الحدود الإقليمية التي تعيّنها قبائلهم سلفاً.

في النمط الانتشاري المتأخّر نجد أنّ هذه العملية قد انعكست تماماً. ومع أنّ المصادر المحلّية لم تتحدّث عن حالة استيطانية قام بها أفراد، إلا أنها صامتة أيضاً عن أي عمل استيطاني قامت به قبيلة واحدة على شكل وحدة موحدة ومجتمعة. وبالمقابل، تروي هذه المصادر بلا استثناء حكايات كثيرة عن أسر، بعضها منفرد لكن الغالب أنها كانت مجموعة أسر، انفصلت عن قبائلها وابتعدت عن مناطقها التقليدية التي كانت تنزل فيها، ورحلت بمفردها؛ بحثاً عن مواقع استيطانية. ولا ريب في أن بعض الأسر لم يحتج إلى الرحيل عن مستوطنته الأصلية، وأن بعضها الآخر نزل في بلدة أو في قرية مختلفة لكن في المنطقة ذاتها. وكان على الباقين الاستيطان في منطقة بعيدة عن منطقتهم الأصلية أو عن أرض قبيلتهم. من المهم ملاحظة أنّ هذه الاختلافات لم تؤثّر كثيراً في وحدة القبيلة المعنيّة وسلامتها. وذلك لأنّه في حالات الاستقرار كلها أو إعادة الاستقرار، كانت النتيجة واحدة: وهي أن وحدة المكان الجغرافي للقبيلة زالت بالكامل. وحتى عندما كانت الأسرة تنزل في منطقة تابعة لأراضي قبيلتها التقليدية، كانت أواصر الصلة تنقطع بين هذه الأسرة وقبيلتها؛ لأن المنطقة نفسها باتت موزَّعة على أسر مستقلّة تقطن في نواحٍ منفصلة ما لبثت أن تطوّرت إلى بلدات أو مدن مستقلة. من الناحية العملية، اتّبعت عمليةُ الاستيطان المتأخّرة برمتها النمطَ نفسه؛ حيث إن سائر البلدات التي عمرت من لا شيء أو التي أعيد تعميرها في وقت لاحق إنما عمرت على يد أسر فردية أو مجتمعة (عشائر) متّبعة النمط الاستيطاني ذاته[(467)].

يمكن القول، إذاً، إن الطابع الانتشاري لنمط الاستيطان الحضري أو المتأخر، تجّلى في عمليات ثلاث حدثت في وقت واحد وهي:

تصدّع القبيلة أو تفرّقها إلى وحدات أسرية أصغر حجماً ثمّ تشتت هذه الأسر وانتشارها في غمرة نشاطاتها في الاستيطان وإعادة الاستيطان، وأخيراً انفراط عقد الوحدة الجغرافية لموطن القبيلة. وقد تلازمت مع هذه العمليات الثلاث عمليةٌ أخرى تمثّلت في اندلاع نزاعات بين الأسر المتفرّقة وداخل كل منها على السلطة والموارد في مناطقها التي استقرّت فيها حديثاً. وفي الغالب كثيراً ما تطوّرت هذه النزاعات إلى صراعات دموية عنيفة.

اللافت في هذا السياق أنّ المصادر الكلاسيكية كانت قبل القرن 8هـ/14م تشير إلى القبيلة دائماً في معرض حديثها عن جغرافية اليمامة وسكانها ومستوطناتها، ولا تشير مرة واحدة إلى أسرة بعينها وبمفردها أبداً[(468)]. وهذا ـ على الأرجح ـ لأنه لم يكن للأسرة وجود في نظر تلك المصادر. ويُستنتج مما تقوله تلك المصادر عن هذا الموضوع أنّ القبيلة كانت الوحدة الاجتماعية الوحيدة القائمة. وهذا يعكس بالتأكيد ثقافة المجتمع الغالبة آنذاك، لكنه يعكس أيضاً البنية الاجتماعية التي كانت تعبر في تلك الثقافة عن نفسها باسم المجتمع وبالنيابة عنه. فالمؤسسة المهيمنة على تلك البنية في نظر تلك المصادر هي القبيلة، لذلك من البدهي أن تكون القبيلة محطّ تركيزها في وصفها لتلك البنية.

عندما تتوقف المصادر الكلاسيكية عن الحديث عن نجد، وتبدأ المصادر النجدية المحلية بالحديث، نجد أن أكثر ما يلفت النظر في حديث هذه الأخيرة أنها تتبع نمطاً معاكساً في الكتابة عن الموضوعات نفسها بعد القرن 8هـ/14م؛ حيث إنها تشير إلى الأسرة دائماً وإلى رؤوس الأسر، وليس إلى القبيلة[(469)]. على السطح يبدو أن القبيلة لم تعد موجودة في المكان، لكنْ هناك فارق كاشف؛ فإذا لم تكن الأسرة موجودة في المصادر الكلاسيكية، فإن القبيلة في المصادر المحلية موجودة بوصفها صانعة الأحداث وموجهتها. لم يعد للقبيلة دور تؤدّيه سوى أنها مصدر الهوية لتلك الأسر التي أضحت الجهات الحقيقية والوحيدة المؤثرة والمحرّكة في زمانها. بعبارة أخرى، إذا كانت تركيبة القبيلة تتصدّع كما سنبيّن لاحقاً، فقد بقي مفهوم القبيلة نفسه عنصراً مركزيّاً في أيديولوجية المجتمع الجديد.

لذلك، عندما تتكلم المصادر عن أحداث وقعت في منطقة العارض مثلاً، وهي المنطقة المركزية في نجد، نلاحظ أنّ الأسماء الشائعة التي ارتبطت بها تلك الأحداث والأماكن هي: الدروع والمُوالفة والزهرة وآل يزيد والمُدَيرس والمُردة. وهذه أسماء أسر تنتسب إلى قبيلة بني حنيفة[(470)]. وقد رأينا كيف أنّ تاريخ اليمامة كان مرادفاً لاسم هذه القبيلة. أما الآن، فقد تراجعت مكانة هذا الاسم الذي كان وحيداً، وأخلى الساحة لعدة أسر وعشائر تقاسمت في ما بينها ميراث القبيلة نفسها وشرعيتها. وبحلول سنة 850هـ/1446م تقريباً، بات كل من هذه الأسر يحكم بلدة معيّنة بمعزل عن الأسر الأخرى. من ذلك أنّ أسرة الدروع كانت تحكم حَجْر، تلك المدينة القديمة التي كانت المقرّ الرئيس للسلطة في اليمامة، والتي أسسها عبيد بن ثعلبة باسم بني حنيفة قبل الإسلام. ويحكم فرع آخر من الأسرة نفسها الجزعة[(471)]، وحكمت أسرةُ آل يزيد بلدةَ النَّعمية والوصيل[(472)]. وكانت أسرة المردة تترأس بلدتي المُلَيبيد والغصيبة وهما موقعان سبقا ظهور الدرعية، تلك البلدة الرئيسة التي ستكون عاصمة الدولة السعودية الأولى في القرن 12هـ/18م[(473)]. واستولت أسرةُ المديرس على بلدة مِقرِن المتفرّعة من حَجْر في سنة 1037هـ/1626م[(474)]. وفي سنة 1099هـ/1687م، استولت على بلدة مقرن أسرةٌ أخرى هي أسرة سلامة أبي زرعة[(475)].

هذا المثال عن الحالة السياسية التي آلت إليها قبيلة بني حنيفة بعد أحد عشر قرناً من الاستقرار والتحضّر، يكشف مدى التصدع الذي كانت تتعرض له هذه القبيلة بعد القرن 8هـ/14م. والحقيقة أنّ ما كان يحدث لبني حنيفة على هذا الصعيد يمثّل نموذجاً واضحاً للعلاقة الطردية بين استقرار القبيلة وتصدّعها، خاصة في البيئة النجدية. حيث يبدو أنه مع مستهل القرن 8هـ بدأت اللُّحمة العصبية لهذه القبيلة بالتحلل إن لم تكن قد انحلّت بالفعل. لكن مثال بني حنيفة ليس سوى حالة واحدة تُظهر الطابعَ الانتشاري أو التشتيتي لعملية الاستيطان التي كانت تحدث في أثناء هذه الحقبة المتأخرة. حيث تورد المصادر المحلية أمثلة كثيرة تعبّر عن الشيء نفسه، وعن أسر أخرى من

قبائل أخرى كان النمطَ الانتشاري نفسُه يصوغ سلوكَها الاستيطاني[(476)]. من الحالات التي يشيع الحديث عنها في المصادر مجموعة أسر تنتمي إلى قبيلة عنزة، وكانت تعرف باسم بني وائل. وإلى مستهل القرن 8هـ/14م كانت هذه الأسر تشاطر عشيرةَ الوهبة من قبيلة تميم السكن في بلدة أُشَيقر، في منطقة الوشم. المصدر الأول لحكاية هذه الأسر هو ابن لعبون أحد أحفادها، وممن سجل مدونة تاريخية عن نجد. يبدو، بحسب ابن لعبون، أن ازدياد أعداد بني وائل وتوسع أملاكهم، أثار الذعر في أوساط السكان الأصليين أي عشيرة الوهبة، من أن يجدوا أنفسهم مغلوبين على أمرهم في بلدتهم الأصلية. لذلك لجأت الوهبة إلى ما يبدو أنه كان حيلة وقائية أرغمت أسر بني وائل بأسرها على الخروج من البلدة. لم يتبقّ أمام بني وائل من خيار إلا الرحيل عن أُشَيقر. وهذا ما حصل بالفعل؛ حيث اتجهوا من الوشم شرقاً إلى منطقة سدير. وهناك، وتحديداً في سنة 700هـ/1300م، بحسب ابن لعبون، قاموا بإعادة عمارة بلدة التوَيم القديمة، والتي كانت مهجورة حتى ذلك التاريخ[(477)]. بعد أن استقرّت عشيرة بني وائل في هذه البلدة، أخذت الأسر المتفرّعة منها بالتشتت، بما يشبه ما كان يحدث لأسر بني حنيفة، والانتشار مرة أخرى، للإقامة في بلدات أخرى قائمة أو عمارة مواقع استيطانية جديدة تتحوّل بعد ذلك إلى بلدات أو مدن معروفة. يقول ابن لعبون إنه في سنة 770 هـ/1368م ارتحل إبراهيم بن حسين المدلج، من الجيل الثاني من بني وائل، إلى موقع بلدة حرمة، القريبة من التويم، وعمرها وغرسها ثم «نزل عليه كثير من قرابته وأتباعه، وتفرّد بملكها عن أبيه وإخوته»[(478)].

يبدو أن هيمنة أسرة المدلج الكبيرة على بلدة التوَيم لم تلقَ استحسان الأسر الباقية، فاندلعت الخلافات نتيجة لذلك، وغادر على إثرها مزيد من الأسر في اتجاهات مختلفة، فنزلت طائفة من الأسر في بلدة المَجْمَعة في منطقة سدير ذاتها. وقد عمرت هذه البلدة وسط هذه الخلافات بين تلك الأسر في سنة 820هـ[(479)]. ثم رحلت أسرة الهوَيمل عن البلدة قاصدة بلدة الشِّقّة في منطقة القُصَيم، ورحلت أسرة المبارك إلى بلدة الطِّرفية في القصيم أيضاً[(480)]. وقصدت أسرةُ آل حمد بلدةَ حريملا في سنة 1045هـ/1635م، ونزلت أسرةُ الخُنَيزان في منطقة المِحمَل[(481)]. واختارت أسرة أخرى الرحيل عن التوَيم والاستقرار في العُيَينة في منطقة العارض، البلدة التي هيمنت عليها أسرة المعمّر من تميم وحكمتها[(482)].

لم تؤدّ هذه الهجرات الجديدة إلى توقّف حالة الصراع في التوَيم. بل إنّه تطوّر إلى صراع عنيف بين بعض فصائل أسر بني وائل في تلك البلدة وتورّط فيه بنو وائل من بلدة حرمّة هذه المرة. ففي سنة 1120هـ/1708م، يقال إنه وقعت سلسلة من عمليات القتل والثأر استهدفت أعيان التوَيم وأدت إلى تقسيم البلدة إلى أربعة أحياء كان يحكم كلاً منها رئيسُ أسرة بشكل مستقل عن الأسر الأخرى[(483)]، وقد استمرت هذه الحالة من عدم الاستقرار والفوضى، بحسب بعض التقديرات، لأكثر من سنة[(484)]. بتحوّل الخلافات بين هذه الأسر إلى صراعات سياسية، تأخذ منحى دموياً أحياناً، مؤشر آخر على حالة التصدّع التي بدأت تعانيها القبيلة بعد استقرارها في حواضر المدن الجديدة.

وقد تجلّى الطابع الانتشاري نفسه لعملية إعادة الاستيطان في حالة قبيلة بني تميم. والذي يبدو أنه كان لهذه القبيلة أكبر إسهام، بعد قبيلة بني حنيفة، في توسّع الحياة الحضرية في نجد بعد القرن 8هـ/14م. حيث مرّ معنا في الفصل السابق وفي صدر هذا الفصل أنّ هذه القبيلة كانت تستوطن كوحدة قبلية واحدة منطقةَ الوشم. لكن يبدو أنّه في وقت ما من القرن 9هـ/15م دخلت هذه القبيلة عملية انقسام إلى أسر وعشائر مستقلة، وكان لكل منها مصالحها وطموحاتها، وهي عملية أدّت إلى تشتّت القبيلة، وإلى تقسيم منطقة الوشم إلى بلدات منفصلة خضع كل منها لحكم أسرة مهيمنة. أبرز عشائر هذه القبيلة في الوشم كانوا العناقر في ثرمدا، والوهبة في أُشَيقر، وكان بروز هاتين العشيرتين حصيلة نمط الاستيطان الانتشاري، حيث أسهمتا بشكل كبير في زيادة تأثير هذا النمط في الوقت نفسه.

تذكر المصادر أنّ تشتت وانتشار هذه القبيلة بدأ عندما رحلت أسرة حسن بن طوق من عشيرة العناقر عن موطنها في ثرمدا في الوشم

في اتجاه ملهم في وادي الشعيب[(485)]. لكنّ المصادر لم تأت على ذكر سبب رحيل هذه الأسرة عن ثرمدا. وعلى أي حال، شدّ ابن طوق وأفراد أسرته الرحال مرّة أخرى ورحل عن ملهم في سنة 850هـ/1446م للاستقرار في العُيَينة بمنطقة العارض. وقد اشترى موقع هذه البلدة من آل يزيد، من بني حنيفة[(486)]. ثم تطوّرت مدينة العيينة لتصبح من أقوى المدن في نجد قبل قيام الدولة السعودية الأولى. هناك أسرة أخرى من العناقر تسمى آل أبو عليّان رحلت عن ثرمدا قاصدة منطقة القصيم حيث اشترت موقع مدينة بريدة في سنة 985هـ/1577م[(487)]. وبمرور الوقت، نمت بريدة أيضاً إلى أن أصبحت البلدة الرئيسة في تلك المنطقة. وهناك أسرة ثالثة من العناقر أنفسهم، يقال لهم آل غنّام قصدت بلدة الجنوبية الصغيرة في سدير قبل القرن 12هـ/18م[(488)]. وهذه ليست سوى أمثلة على أسر تنتسب إلى عشيرة واحدة، ومن قبيلة واحدة أيضاً، تسنى لها أن تحكم البلدات التي بادرت هي إلى عمارتها. هناك أسر أخرى من العشيرة ذاتها تقول المصادر إنها انتشرت في سائر نجد لكنها لم تحكم المواقع التي استوطنتها[(489)].

ربما كان لعشيرة الوهبة التميمية الإسهام الأكبر في تطوّر الحياة الحضرية في نجد بعد القرن 8هـ/14م. تعود هذه العشيرة إلى بلدة أُشيقر التي كانت وقتئذٍ مركزاً مهماً للعلم الديني في نجد. وعلى ما ذكر عبد الله العُثَيمين، كان أكثر من نصف علماء نجد قبل ظهور الحركة الوهّابية قد ولدوا في أشيقر[(490)]. وقد اتخذ إسهام عشيرة الوهبة في عملية الاستقرار والتحضر، شكلين لافتين:

الأول هو الزيادة الكبيرة في حجم هذه العشيرة، كما يبدو من المصادر، ما أدّى إلى رحيل عدد كبير من الأسر التي تنتمي إليها عن موطنها في أشيقر، وانتشارها في أنحاء نجد، ما زاد في سياق هذه العملية من حجم السكان المستقرّين. وفي هذا الصدد، بلغ عدد الأسر المنتسبة إلى هذه العشيرة ممّن رحل عن أشيقر، بحسب المصادر، خمساً وستين أسرة توزّعت على أربعين بلدة وقرية في سائر أنحاء نجد[(491)]. بل إنّ بعض هذه الأسر رحل قاصداً مناطق نائية، مثل: الأحساء في شرق الجزيرة العربية وجنوبيّ العراق وقطر التي تنتسب الأسرةُ الحاكمة فيها الآن إلى عشيرة الوهبة[(492)].

والشكل الثاني لإسهام هذه العشيرة هو أن أغلبية علماء نجد قبل نشأة الحركة الوهّابية كانوا، بحسب المصادر، من هذه العشيرة. بل تقول هذه المصادر أن نحواً من نصف علماء الدين في تلك الحقبة كانوا من أبناء عشيرة آل وهبة، وأن نصف هؤلاء تقريباً ينتسبون إلى ذلك الفرع من العشيرة الذي ينتسب إليه الشيخ محمد بن عبد الوهّاب مؤسّس الحركة الوهّابية[(493)]. وهذا يعكس بوضوح الدورَ المهم لمدينة أشيقر، والدور الذي اضطلعت به عشيرة الوهبة في عملية الاستيطان. لكنّ ذلك لم يكن بلا ثمن لأن توسّع هذه العشيرة وتشتّتها أخذ شكلاً عنيفاً في نجد كما سيأتي.

إن الأمثلة التي سقناها عن الأسر المنتسبة إلى بني حنيفة وبني وائل من عنزة، وبني تميم تمثّل حالات للإسهام الكبير لبعض تلك القبائل في عملية التحضّر. ولهذا السبب كانت هذه القبائل، وخاصة بني حنيفة، أوّل من عانى التأثير التشتيتي للعملية الاستيطانية الجديدة، وهو ما يتضح في التصدع الذي تعرضت له في المدن التي استقرت فيها. وكما تُظهر هذه الحالات أيضاً، فإنّ الطابع الانتشاري لنمط الحياة المستقرّة كان سائداً خلال المدة الزمنية ذاتها. لكن من المهم الإشارة في هذا السياق إلى أن النمط الانتشاري نفسه كان لافتاً للنظر في حالة الأسر المستقرّة التي أُرغمت قبائلها البدوية على الرحيل عن نجد نهائياً قاصدة العراق خلال الفترة ما بين القرن 11هـ/17م والقرن 12هـ/18م. وهذه القبائل هي بنو لام وفروعها المغيرة وآل كثير وآل فضل[(494)]. تمثّل هذه الأسر المستقرة حالة مميزة نوعاً ما لأنها لم تجد بداً من إيثار الحياة المستقرة على قبائلها، حتى عندما رحلت تلك القبائل، وحتى عندما تخلّفت تلك الأسر عن الرحيل مع قبائلها، وأدّى ذلك إلى تشتّتها في مختلف مدن نجد الجديدة. بهذا المعنى، تكون هذه الأسر قد قطعت صلاتها السياسية والاقتصادية بقبائلها، واكتفت بفكرة حمل الهوية القبلية لتلك القبائل فحسب. هذا لا يعني بالطبع أنّ سكان البلدات الآخرين الذين بقيت قبائلهم في نجد حافظوا على علاقاتهم السياسية والاقتصادية مع تلك القبائل. هذا في الواقع لم يحصل. لكنّ حالة بني لام وفروعها تخلف

الأسر المستقرة في نجد بعيداً، من الناحية الجغرافية، عن قبائلهم والاكتفاء بفكرة الانتماء الأيديولوجي لها، ذلك كله، يعيد تأكيد فكرة أن التحضّر ينهي بالضرورة علاقات الأفراد المستقرين الاقتصادية والسياسية، بل الاجتماعية مع قبائلهم البدوية، سواء بقيت هذه القبيلة في نجد أم ارتحلت إلى خارج هذه المنطقة. والعلاقات الوحيدة التي أبقى عليها الأفراد المستقرون بقبائلهم، اكتسبت طابعاً أيديولوجياً تمثّل في الهوية القبلية. وهو ما يوحي بأنّ القبلية بهذا المعنى تحوّلت إلى بناء أيديولوجي خاص بالمجتمع المستقر. وحالة بني لام مثال جيد على هذه التركيبة، وإن لم تكن حالة استثنائية بأي شكل من الأشكال.

وكان عبد الله البسام قد ناقش بإيجاز صعود قبائل بني لام وهيمنتها على نجد بعد القرن 4هـ/10م، ثم أفولها وانتقالها إلى العراق ما بين القرن 11هـ/17م، والقرن 12هـ/18م[(495)]. ثم استعرض قائمة بأسماء بعض تلك الأسر المنتسبة إلى قبيلتي آل فضول وآل كثير، وأسماء البلدات والمناطق التي أقامت فيها. من هذه البلدات حائل وأبو الكباش وعنيزة والقصب وحريملا وملهم والرياض والمزاحمية والوشم وضرما وعسير والأحساء[(496)]. ومع رحيل القبائل الأم عن نجد أو عن الجزيرة كلها وبقاء الأسر المستقرة منتشرة وموزعة في بلدات تفصل بينها مسافات بعيدة في كل أنحاء نجد، لا بدّ من أن تلك الأسر كانت هويتها ترتبط بالبلدات التي كانت تكسب فيها رزقها ومعاشها، القدر نفسه على الأقل الذي كانت ترتبط فيه بقبائلها. بل لا بدّ من أنّ علاقاتها، وارتباط هويتها الاجتماعية كانت أقوى وأكثر أهمية وتشابكاً وتداخلاً مع تلك البلدات مما كانت مع قبائلها التي ارتحلت. الأكثر من ذلك، ومن حيث أنّ علاقة تلك الأسر مع قبائلها كانت على هذا النحو، فإنّ ارتباط هويتها بتلك القبائل كان ارتباطاً أيديولوجياً محض ومن ثَمّ كان ارتباطاً معنوياً وليس مادياً. ومع ذلك، بقي ارتباط الهوية هذا واستطاع مقاومة الاضمحلال تحت تأثير تجربة الحياة المستقرة في المدن. إلى جانب ذلك، نجد أن العناصر البدوية التي كانت تنتسب إلى القبائل نفسها، وبقيت في نجد ولم تغادرها مع من هاجر إلى خارجها، لم تستطع تغيير طريقتها في العيش، ولذلك أقامت تحالفات مع قبائل بدوية أخرى. وبقيامها بذلك تكون هذه العناصر قد غيّرت من الناحية الفعلية هويتها القبلية[(497)].

بناء على ذلك، يمكن القول باطمئنان إن نمط الاستيطان الانتشاري الحضري أدّى عملياً إلى بروز الأسرة والإعلاء من شأنها، وفي الوقت نفسه أدّى إلى أفول القبيلة كوحدة اجتماعية متماسكة في الحواضر الجديدة. لم تعد القبيلة في سياق هذه العملية، تلك المؤسسة القوية والموحدة لأبنائها كما كانت من قبل. وهذا واضح من حقيقة أنها لم تستطع إنهاء الصراعات المتعاظمة والمدمّرة بين العشائر والأسر المنتسبة إليها، ولا حتى الحدّ من نطاقها، ومن ثَمّ لم تكن في وضع يمكّنها من وقف تشتت تلك العشائر والأسر وتفرّقها على النحو الذي تصوّره لنا المصادر المحلية. والنتيجة هي أن الأسرة حلّت، من الناحية الفعلية، محلّ القبيلة باعتبارها الوحدة الاجتماعية المركزية في الحواضر، تضطلع بالوظائف كافة التي كانت تضطلع بها القبيلة. ومن هذه الوظائف، على سبيل المثال لا الحصر، السلطة السياسية وملكيّة المستوطنة وحماية الأفراد. كان الاستيطان الانتشاري وبروز الأسرة، نتيجة له، تعبيراً بل تجسيداً لعملية أعمق وأوسع نطاقاً بكثير، وهي عملية التصدّع البنيوي للقبيلة نفسها. وفي هذا السياق، كانت القبيلة قد دخلت في دوامة الانقسام المستمرّ بطريقة تنازلية إلى كيانات وشرائح أصغر على شكل عشائر وأسر بشكل رئيس. وكانت القوة المحرّكة والدافعة لعملية التصدع هذه تعمّق النزاعات بين الأسر التي بقيت تتوسّع في مستوطناتها. وكثيراً ما كانت تلك النزاعات تتطوّر إلى صراعات عنيفة على الموارد وعلى السلطة في تلك المستوطنات[(498)].

تلازم تصدع القبيلة مع النمط الجديد الذي صاغ حركة الاستيطان بعد القرن 8هـ/14م. في هذا النمط، كانت الأسر بمفردها أو مجموعات من الأسر تنتسب إلى قبائل مختلفة أو عشائر تنتمي إلى القبيلة ذاتها، هي التي تقوم بالنشاطات الاستيطانية. ومع ازدياد عدد السكان في المستوطنة أو البلدة بما يتجاوز مواردها، كان غالباً ما يشوب العلاقات بين الأسر ميل نحو التنافس والصراع على الموارد وعلى السلطة. وكان نمو البلدة، واحتدام المنافسة داخلها عادة يؤدي إلى صراع دموي بين الأسر الكبيرة فيها، والذين يعرفون

بالرؤساء، الأمر الذي يرغم بعض الأسر على الرحيل والهجرة بحثاً عن موقع آخر تؤسّس فيه مستوطنة أو بلدات جديدة أو تعيد عمارة مستوطنة قديمة[(499)]. وهكذا يصبح من الواضح أن عمليّات التوسّع السكاني والصراع السياسي الناجم عن ذلك داخل المدن، وحركة الاستقرار وإعادة الاستقرار التي كانت مستمرة وذات طبيعة تشتيتية، ذلك كله كان بمثابة الديناميكيات الداخلية التي كانت تعتمل وتتواطأ في ما بينها في تفتيت القبيلة وتصدّعها.

كما أشرنا من قبل، كان للاستيطان الحضري نتائج أخرى أشدّ خطورة على بنية القبيلة في الحواضر، وهي تصدّع الوحدة الجغرافية لموطن القبيلة. وقد رأينا أنّ الأسر التي كانت تنتمي إلى القبيلة الواحدة تستوطن في أثناء هجرتها ونشاطها الاستيطاني بلدةً قائمةً أصلاً، أو تبني مستوطنة لها أو تعيد عمارة أخرى قديمة. وتحت تأثير هذا النمط الاستيطاني كان شمل الأسر يتفرّق وتُرغَم، بالتالي، على الاستيطان في بلدات وفي قرى مختلفة وفي مناطق مختلفة في نجد. وفي هذا الصدد، ينبغي لنا تأكيد ناحيتين متعلّقتين بنشاطات الاستيطان وإعادة الاستيطان: الأولى ؛ هي أن أرض أو منطقة القبيلة التي ينتمي إليها المستوطنون لم تعد عاملاً في تحديد وجهة الاستقرار أو اختيار الموقع الذي سيتمّ عليه. و الثانية ؛ هي أن الاستيطان في البلدة أو القرية الجديدة لم يعد مقتصراً على أفراد منتمين إلى قبيلة واحدة بقدر اقتصاره على الأسر التي بنت تلك البلدة أو القرية. يصح القول في هذا الإطار إن مؤسسي المستوطنات كانوا يؤثرون انضمام أفراد من قبيلتهم على انضمام أفراد من قبائل أخرى، لكنّ الحقيقة هي أنّ مدى هذا التفضيل كان مفتوحاً بدرجة كبيرة من ناحية ، وكان غير ملزِم من ناحية أخرى . ولذلك، كان من المتوقَّع من أبناء المستوطنة إيثار أفراد منتمين إلى عشيرتهم على الأفراد المنتمين إلى عشائر أخرى، حتى وإن كانوا ينتسبون إلى القبيلة نفسها، مع بقاء الاعتبارات السابقة ذاتها، وتأثيرها في الاستيطان في نهاية المطاف.

وبناءً على المنطق نفسه، كان يُتوقع إيثار الأفراد المنتمين إلى أسرة واحدة على الأفراد المنتمين إلى أسرة أخرى وهكذا. لكنّ الشيء الأهم هو أن الإيثار المعتمد على القرابة لم يعد شرطاً إلزامياً للقبول بالوافدين الجدد إلى المستوطنة. وهذا يعني أن المستوطنة كانت من حيث المبدأ مشرَّعة أمام مختلف الناس، من قبائل أخرى، ومن مناطق أخرى أيضاً. وما يجسّد لبروز مبدأ الانفتاح هذا، كان المعيار الذي اتبعه مؤسس مدينة بُرَيدة في القصيم ورئيسها لاختيار من سيسمح لهم بالاستيطان معه في هذه المدينة. تقول المصادر إن حُجَيلان بن حمد كان يُجري مقابلة مع كل وافد جديد إلى بلدته. فإذا كانت غايته البحث عن عمل، فالأرجح أنه يُحرم من فرصة الإقامة في بريدة. لكن إذا كانت نيته الاستقرار في البلدة بشكل دائم، كان الحجيلان يهبه قطعة أرض ليزرعها فضلاً عن منحه إذناً بالإقامة[(500)]. وعلى الرغم من أنّ حجيلان رئيس بريدة لم يطبّق على الأرجح هذا المبدأ، ويلتزم به إلا في أثناء المرحلة الأولى من تأسيس هذه البلدة، فإنّ أهميته تنبع من حقيقة أنّه مبدأ يستند إلى اعتبارات اقتصادية وسياسية، وليس إلى اعتبارات قبلية تتعلّق بقبيلة المؤسّس وهي تميم.

الفصل السابع
المدن المستقلة

نشأة المدن

عندما نصل في حديثنا إلى المدن نكون قد وصلنا إلى شيئين مهمين: الأول ؛ النتيجة الاجتماعية والسياسية التي انتهت إليها عمليات الهجرة والاستقرار. و الثاني ؛ وهو ربما الأهم والأكثر مباشرة في صلته بموضوعنا، الإطار أو البيئة التي ولدت فيها الحركة الوهابية. ولعلّه من الواضح أننا نفترض هنا بأنّ ما يربط بين هذين الأمرين علاقة سبب بنتيجة. كانت عمليات الهجرة والاستقرار هي السبب. وكان قيام المدن والبلدات كل واحدة باستقلال عن الأخرى هو النتيجة. وبالمنطق نفسه، كان قيام المدن سبباً أفضى إلى ظهور الحركة الوهابية. لا بد من الاعتراف بأنّ في هذا شيء من التبسيط، ولكنه لتقديم الفكرة بشكل مباشر وتسهيل التواصل مع القارئ، وقد وصلنا في الدراسة إلى هذه المرحلة المتقدّمة من البحث. كنت قد أشرت، في الفصل السابق، إلى أنّ ما كان يحدث في وسط الجزيرة العربية منذ ما قبل القرن 8هـ/14م وما بعده، كان عمليات اجتماعية أو حراك تاريخي لا يمكن إخضاعه لمعادلة العلاقة السببية ببساطتها؛ حيث العامل المستقل هو الذي يؤثر في العامل المتغيّر وتتحقق النتيجة. ما كان يحدث على أرض الواقع كان تغيّرات اجتماعية وسياسية واقتصادية وثقافية متداخلة تتفاعل مع بعضها، وبالتالي؛ يؤثّر أحدها في الآخر ويتأثر به في الوقت نفسه. فإذا كانت عمليات الهجرة والاستقرار هي التي أدّت في النهاية إلى ظهور الحواضر، فإنّ ظهور هذه الأخيرة وتحوّلها إلى جزء من المشهد ومن المعادلة الاجتماعية منحها قدرة، بل ضرورة التأثير في عمليات الاستقرار ذاتها. وهذا ما يفسر اختلاف نمط الاستقرار المبكر في خصائصه وقدراته عن النمط المتأخّر، وبالتالي اختلاف طبيعة الحواضر التي أفرزها نمط الاستقرار المتأخِّر عن تلك التي أفرزها النمط المبكر. ونحن نعرف الآن أنّ النمط المبكر أفرز حواضر القبائل المستقرة، أما النمط المتأخّر فقد أفرز حواضر الأُسَر وبالتالي المدن المستقلة. وما بين الاثنين اختلافات كبيرة على الأصعدة كلها. وإذا كانت حواضر المدن هي التي هيَّأت المعطيات والبيئة الاجتماعية والسياسية لظهور الحركة الوهابية؛ فإنّ هذه الحركة قامت بدورها بتغيير بيئة هذه المدن، ونقلتها من كونها مدناً مستقلة إلى مدن تتخلّى عن استقلالها بالقوة أو الاختيار لتنظّم دولةً مركزية تكون السيادة والاستقلال حقاً حصرياً لها. لم تفعل الحركة ذلك، بمفردها، ولا خارج السياقين الاجتماعي والسياسي لمجتمع المدن. بل فعلت ذلك من داخل هذا السياق، وبالتضافر مع المآل السياسي الذي انتهت إليه هذه المدن وجعل من التغيّر والانتقال خيارين من الصعب تفاديهما.

إذاً، عندما نصل في حديثنا إلى المدن نكون قد وصلنا إلى المرحلة الحرجة في عمليّة التحوّل التي انطلقت، في الأساس، من عمليات هجرات القبائل واستقرارها وهي هجرات طبعت تاريخ الجزيرة العربية حتى الزمن المعاصر. وقد تجسّدت عملية التحوّل هذه في ثلاث مراحل: مرحلة الظعن فمرحلة حواضر القبائل المستقرة وصولاً إلى مرحلة حواضر الأسر المستقلة. والأخيرة مرحلة حرجة لأنها ستشهد الصدام بين مكوّنات المجتمع الجديد الذي تمخض عنه نمط الاستقرار المتأخّر أو النمط الانتشاري. وهي حرجة لأن الاستقرار الذي حقّق في هذه المرحلة تقدّماً ملموساً بانتقال المجتمع من القبيلة إلى الأسرة ثم نشأة المدينة كان أسرع من تبلور العناصر القانونية والسياسية والأيديولوجية اللازمة لتأطير التحوّل الناتج. وفي هذا الإطار تبيّن أن حكم الأسرة داخل المدينة المستقلّة لم يكن في مستوى المرحلة ومتطلباتها، وغير قادر على مواجهة مترتبات حالة انتقالية كبيرة وحادّة. حيث انزلقت الأسر إلى دائرة مغلقة من انقسامات ونزاعات وحروب لا تنتهي. ومن هذا يتبيّن أنّ حكم الأسرة المستقلّة كان مصدر القلاقل كلها والعنف وعدم الاستقرار السياسي. وإذا أضفنا إلى ذلك السوء الحاد للحالة الاقتصادية، تبيّنت لنا صعوبة استمرار الوضع على ما كان عليه. كيف وصل الأمر إلى ما وصل إليه؟

كما رأينا، كان لتغيّر نمط الاستيطان من جماعي إلى انتشاري نتائج اجتماعية وسياسية على مجتمع الحاضرة بصيغته الجديدة. النتيجة الأولى كانت تفكّك القبيلة إلى أسر مشتتة، تعيش في مستوطنات متناثرة، كثيراً ما تكون مختلطة قبلياً. وفي سياق هذه العملية، أصبحت الأسرةُ وليس القبيلة هي المؤسسةَ المركزية التي تتمحور حولها بنية مجتمع يعيد تشكيل نفسه بطريقة مختلفة. وتبعاً لذلك أصبحت عملية الاستيطان ذاتها تجري من خلال الأسرة ووفقاً لمتطلباتها. النتيجة الأخرى كانت التداعيات الاجتماعية والسياسية الناجمة عن تصدّع القبيلة، وتشتّت الأسر خارج مواطن قبائلها. ففي مثل هذا السياق، تقاسمت الأسر المواقع الاستيطانية، في بلدات وقرى مع أسر أخرى من قبائل أخرى، ومع جماعات إثنية مختلفة فضلاً عن الإقامة في مستوطنات متفرّقة. ونتيجة لذلك، تسببت عمليات الاستيطان في إطار النمط المتأخر في تفكك الوحدة الجغرافية لمواطن القبائل إلى بلدات وقرى تقطنها أسر مختلفة في انتماءاتها القبلية. وفي أثناء نمط الاستيطان الجماعي، كانت كل قبيلة مستقرة أو تحالف قبائل يربط بينها النسب، تقيم في منطقة أو موطن جغرافي أو منطقة قائمة بذاتها، وكانت ملكيتها والسيادة عليها تعود إلى هذه القبائل. ولذلك، كانت اليمامة تحت سيطرة بني حنيفة، وكانت الوشم المقرّ التقليدي لبني تميم، وكانت منطقة الفلج (الأفلاج) موطن بني عامر بن صعصعة، وهكذا. وبفعل النمط الانتشاري المتأخّر للاستقرار انكسرت هذه الوحدة الاجتماعية الجغرافية، وتحوّلت كل واحدة من هذه المناطق التي كانت وحدتها الجغرافية تتكامل مع وحدتها القبلية، إلى كيانات سياسية جديدة منفصلة ومستقلّة عن بعضها. لم يكن هذا التصدّع يعني سوى أمر واحد وهو انهيار القبيلة داخل الحاضرة كتركيبة سياسية موحدة.

ما حصل في الواقع كان اقتران تصدّع القبيلة بتفكّك منطقتها التقليدية. وبهذا المعنى، كان مجتمع الحاضرة في نجد يمرّ بمرحلة تغيّر اجتماعي كبير، من مجتمع يقوم وجوده ووحدته على التركيبة الجماعية والموحّدة للقبيلة إلى مجتمع تتأسس تركيبته الاجتماعية على الأسرة وليس القبيلة. ومن حيث إن بداية الاستيطان بطبيعته الانتشارية كانت منذ القرن 8هـ/14م أو بعده، فإنّه تميّز بالعفوية؛ لأنه منذ سقوط دولة بني الأخيضر في القرن 5هـ/11م وحتى قيام الدولة السعودية لم تكن في نجد خلال هذه المسافة الزمنية الطويلة سلطة مركزية. ولهذا السبب كان الاستقرار يحدث في إطار فراغ سياسي على مستوى وسط الجزيرة العربية كله. والظاهر أنّ الطابع الانتشاري والعفوي لتلك العملية التي أدّت إلى التصدّع البنيوي للقبيلة وتفكك أراضيها، جعل بروز مجتمع جديد نتيجة حتمية، وذلك لأن تصدع القبيلة كان يعني من الناحية الفعلية زوال الأسس والمسوّغات الاجتماعية والسياسية والثقافية التي كان يستند إليها مجتمع القبائل القديم.

أول من سجل ما يفيد بحصول ذلك التغير، كان أصحاب المدوّنات التاريخية المبكرة في نجد، وبعضهم من سجّل ملاحظاته في تلك المدونات قبل الحركة الوهابية بزمن تعود بدايته إلى القرن 11هـ/17م. ثم تبعهم في ذلك أصحاب المؤلّفات التاريخية والجغرافية من المتأخّرين السعوديين. كانت المؤلّفات الإسلامية الكلاسيكية، التاريخية منها والجغرافية والأدبية، هي المصدر الوحيد عن التاريخ المبكر للجزيرة العربية إلى حوالى القرن 7هـ/13م، بما في ذلك أخبار نجد، وأخبار منطقة اليمامة تحديداً. وكانت هذه المؤلفات تروي، كما رأينا، الأحداث في هذه المنطقة، بما فيها الهجرات والاستيطان، في إطار القبيلة وتحت اسمها. مع بداية القرن 11هـ/17م بدأت كتابة التاريخ المحلي لنجد، وكان صاحب أول مدونة تاريخية في ذلك، بحسب المصادر، هو أحمد البسام[(501)].

تختلف الكتابات المحلية في تناولها لتاريخ نجد، وللمواقع الجغرافية فيه بشكل لافت عن المؤلّفات الكلاسيكية، ولهذا الاختلاف أهميته ودلالته. وأهم ما تتميز به الكتابات المحلية عن الكتابات الكلاسيكية هو تراجع اسم القبيلة فيها لصالح اسم الأسرة. وعلى صلة لصيقة بذلك برزت في هذه الكتابات أيضاً البلدة في مقابل المنطقة، وأصبح اسم البلدة مرتبط باسم الأسرة وليس القبيلة، سواء من حيث نشأتها وعمارتها أم من حيث سكناها أم طريقة حكمها وإدارتها. وهذا بخلاف ما كانت تقول به المؤلفات الكلاسيكية عما كان عليه الوضع في الجزيرة العربية قبل ذلك، وعن نجد بشكل خاص في مرحلة الاستقرار الجماعي. كانت المؤلّفات الكلاسيكية، كما ذكرنا، تعج بأسماء

القبائل: بهجراتها وصراعاتها وعلاقاتها مع الدول والولاة داخل الجزيرة. في مقابل ذلك، نجد أن المؤلّفات النجدية المحلية تعج بأسماء العوائل في حركتها واستقرارها وعمارتها للبلدات، وفي صراعاتها وحروبها وتجارتها[(502)].

وتبدو أهمية هذا الاختلاف في التناول وفي المفاهيم بين المؤلّفات الكلاسيكية والمحلية بالنسبة إلى الموضوع نفسه، أنه يعكس تحوّلاً اجتماعياً مهمّاً حصل للمجتمع النجدي، وتبعاً لذلك للحاضرة النجدية، وهو التحوّل الذي فرض بروز اسم الأسرة وتراجُع اسم القبيلة في المدونات التاريخية المحلية. ربما قيل إن ما يبدو اختلافاً في النصوص يعود في جوهره إلى اختلاف في المنهج بين المقاربتين. والحقيقة أن المؤلفات الكلاسيكية أفضل من المصادر المحلية من حيث الأسلوب والمصادر وغنى المادة التاريخية ومدى شمولية إطارها الجغرافي والتاريخي. لكن مع ذلك فإنّ أساس المقاربة التاريخية في كلتيهما يكاد أن يكون واحداً، وذلك من حيث استخدام المنهج التاريخي نفسه، وهو منهج الحوليات في سرد الأحداث التاريخية والطريقة المعجمية لوصف الصورة الجغرافية للمكان، مع التركيز في ذلك على الجغرافيا البشرية، وليس الجغرافيا الطبيعية. والأهم من ذلك أنّ المرجعية الفكرية للكتابات الكلاسيكية والمحلية النجدية مرجعية واحدة، وهي المرجعية الإسلامية. في الوقت نفسه فإن المؤرخين والجغرافيين النجديين المتأخرين تحديداً، وعند حديثهم عن تاريخ نجد أو جغرافيتها في مراحل تاريخها القديم يستخدمون المؤلفات الكلاسيكية كمرجع لهم عن تلك المرحلة. ويلتزم هؤلاء الكتاب من دون استثناء بما جاء في هذه المراجع الكلاسيكية عن نجد في مرحلة ما قبل القرن 8هـ/14م. ومن حيث إن المراجع الكلاسيكية تتوقف في تناولها لتاريخ نجد عند القرن 7هـ/13م، أو بدايات القرن 8هـ/14م نجد أن أسلوب تناول هذا الموضوع لما بعد القرن الأخير يتغير لدى المؤرّخين النجديين من التركيز على القبيلة إلى التركيز على الأسرة، كما أشرنا. هنا لا بد من تسجيل حقيقة أنّ كتّاب المؤلّفات الكلاسيكية كانوا يكتبون عن وسط الجزيرة العربية بشكل خاص من مسافة بعيدة، ليس فقط جغرافياً، بل حتى اجتماعياً وسياسياً. أما الكتّاب المحليون فإنهم كانوا يكتبون، كما يقال من الميدان، عن معايشة وملاحظة مباشرة للحدث. ولذلك فإنهم عندما وضعوا الأسرة مكان القبيلة في قلب الحدث فإنهم لم يفعلوا أكثر من أنّهم سجلوا الواقع الذي كان يتحرّك أمامهم. لكن المؤسف أنّ هؤلاء الكتّاب المحليين لم يكونوا من أصحاب المهنة أي محترفين متفرّغين لهذه المهمة. كانوا جميعهم، وإلى قيام الدولة، علماء دين. وبهذه الصفة وهذا الدور كان لديهم انشغالاتهم واهتماماتهم التي لم تكن تسمح لهم بالتفرغ لمهمة كتابة التاريخ. سوف يختلف الأمر إلى حدّ ما بعد قيام الدولة، وسوف تختلف النتيجة، لكنه ليس اختلافاً بيناً أو كبيراً.

مهما يكن، لأن اختلاف أسلوب تناول الحدث في المصادر المحلية على النحو الذي أشرنا إليه هو الشائع لدى الكتّاب كلهم، وفي المصادر التاريخية النجدية كلها من دون استثناء، فإنه قد يجزي القول إن مثال إبراهيم بن عيسى في كتابه تاريخ بعض الحوادث في نجد يقدم نموذجاً للنص التاريخي المحلي الذي يطغى فيه حضور الأسرة على مسار الأحداث بشكل لافت ومثير للانتباه. وأكثر ما يبدو ذلك في الأمثلة التي يوردها عن عمارة بعض البلدات في نجد ابتداء من القرن 8هـ. فالبلدات كلها التي تمت عمارتها ابتداء من هذا التاريخ تمّت عمارتها على أيدي أسر معيّنة بأسمائها ومنفصلة عن القبائل التي تنتمي إليها[(503)]. ثم هناك نموذج آخر في أسلوب التناول يقدمه عبد الله بن خميس في معجم اليمامة يجمع فيه بين مادة المرجعية التاريخية للحوليات الكلاسيكية عن نجد وتركيزها على القبيلة، من ناحية ، وبين مادة التاريخ الحديث لنجد كما هو حيث تبرز الأسرة على حساب القبيلة، من ناحية أخرى . مثال ذلك رسمه لصورة بلدة حريملاء حيث يبدأ مما ذكر أبو عبيد البكري (ت 487هـ) من أنّها كانت حصن لبني غبر، أي إنها لم تصل في عمرانها في أواخر القرن 5هـ/11م لتكون قرية أو مدينة. وينتهي ابن خميس في تصويره لحريملاء إلى القول إن سكانها في العصور المتأخّرة كانوا يتألفون من «أسر من قبائل شتى». ثم يورد أسماء عدد كثير من هذه الأسر[(504)]. ويفعل الشيء نفسه في ختام تعريفه ببلدة القصب في الوشم عندما يقول «وسكان القصب الآن أسر تنتمي إلى أرومات متعددة. ففيها أسر من تميم،... ومن البقوم،... ومن عنزة،... ومن بني خالد،... ومن بني زيد،... ومن قحطان،... ومن الظفير،... وغير هؤلاء من الأسر الكريمة»[(505)]. طبعاً لم تكن

هذه التعددية بهذا الحجم موجودة في القصب قبل العصر الحديث. لكن مقارنة ما انتهت إليه، عندما كتب عنها ابن خميس، مع ما كانت عليه عندما كتب عنها الهمداني وياقوت شاهد واضح على ما كان يحدث لعمليات الهجرة والاستقرار من تغيّرات كبيرة بين مرحلة تاريخية وأخرى. ولعلّ اللافت في الصورة التي رسمها ابن خميس للقصب أنّ هذه البلدة لم تكن في قلب الأحداث لا قبل ولا بعد ظهور الحركة الوهابية. ومع ذلك لم يوفرها تغير نمط الاستقرار وتداعياته[(506)]. وعندما ينتقل صاحب معجم اليمامة إلى الحديث عن منطقة الوشم يقدّم مثالاً في الاستدراك على المراجع الكلاسيكية. فبعد أن يورد ما قاله ياقوت عن الوشم يعلّق على ذلك قائلاً: «وقد اختلط على ياقوت ـ رحمه الله ـ بينها (يعود الضمير إلى الوشم) وبين سدير،... فالفقي منبر لسدير (وليس للوشم كما يقول ياقوت الحموي)، كما إنه لا يمكن أن يضمّ قرى الوشم سور واحد كما نقل ياقوت عن الأعرابي. كما إنها (الوشم) ليست بين العارض والدهناء. فالعارض هو الذي بينها وبين الدهناء[(507)].

كيف حصل الانتقال من نمط الاستقرار المبكر إلى النمط المتأخّر؟ هذا سؤال مهم، لأنّ ما تقوله المصادر المحليّة عن الاستقرار منذ القرن 8هـ/14م هو حركة أسر انفصلت عن قبائلها تماماً، وأصبحت تهاجر وتستقر وتعمر المدن بمعزل كامل عن تلك القبائل. وهذا يمثّل مرحلة متقدمة في عملية الاستقرار ومن هنا أهمية السؤال السابق. ما الذي حصل قبل هذه المرحلة؟ ما هي المعالم الأولى لانفصال الأسر عن قبائلها؟ المؤسف أنّ المصادر عما كان يحدث للاستقرار قبل القرن 8هـ/14م شحيحة جداً. لا تقدّم أكثر من مؤشرات أولية توحي بالشيء من دون أن تبرهن عليه. ومن المفيد أن نستعيد هنا إشارات الرحالة الفارسي ناصر خوسرو عن حالة الأفلاج واليمامة في الخرج في أواخر النصف الأول من القرن 5هـ/11م. حيث يصف الأفلاج بأنها كانت في أسوأ حال. وقد بقي فيها لمدة أربعة أشهر، ومن وصفه لها يبدو أنها كانت تحتوي على بدايات مستوطنة لم تكتمل بعد، ولا يبدو كما وصفها خوسرو، أنها كان يمكن أن تكتمل آنذاك. يقول: «إن الإفلاج كانت منطقة مهمة، ولكن دمرتها الانقسامات والمشاحنات الداخلية» ولا يفصّل أكثر من ذلك. ثم يذكر بعد ذلك بأنّ «الجزء الوحيد المتبقّي والمأهول بالسكان عندما وصلنا كان قطعة من الأرض طولها فرسخ، وعرضها ميل واحد. وداخل هذه المساحة كان هناك أربعة عشر حصناً يسكنها جماعات (عصابات) تتميّز بالجهل وقذارة المنظر. وكانت هذه الحصون الأربعة عشر مقسّمة بين فريقين في حالة حرب دائمة. لم يكن في الأفلاج أكثر من أربع قنوات لري حقول النخيل.... وكان المحصول الزراعي قليلاً جداً إلى درجة أنّ الحصة اليومية للفرد لا تتجاوز ما يعادل كيلوين اثنين من القمح». بعد أن انتقل خوسرو إلى بلدة اليمامة في منطقة الخرج يذكر أنّها أفضل حالاً بكثير مما كانت عليه الأفلاج: كانت هناك السلطة السياسية لبني الأخيضر وسوق عامرة ومسجد جميل وحصن كبير وقديم ومياه جارية وقنوات للري وحقول كثيرة للنخيل. واللافت إشارته إلى أنّ «سكان هذه البلدة من الأشراف»[(508)].

وكما ذكرنا من قبل هناك إشارات ياقوت الحموي الذي انتهى من تأليف معجمه كما يقول في بداية القرن 7هـ/13م، عن قرى الوشم وأنّه كان يجمعها سور واحد. ثمّ ملاحظات ابن فضل الله العمري والتي أشرنا إليها في الفصل الخامس عن بلدات العارض وسدير والعائلات التي تسكنهما وذلك في القرن 8هـ/11م. هناك أيضاً الملاحظة القصيرة لابن بطوطة عن مدينة حجر بعد زيارته لها عام 732هـ/1332م. حيث يصفها بأنها «مدينة حسنة خصبة ذات أنهار وأشجار، يسكنها طوائف من العرب، أكثرهم من بني حنيفة،... وأميرهم طفيل بن غانم...»[(509)]. لا بد من أن نستعيد أيضاً ما قاله ابن فضل الله العمري (ت. 749هـ/1349م) عن هذا الموضوع، وسبق أن ذكرناه في الفصل الثاني. لا تختلف هذه الملاحظات إلا بما يذكره ابن فضل الله العمري من أسماء أسر أو عشائر من بني حنيفة وغيرهم متفرّقة في بلدات عديدة من اليمامة (العارض)؛ حيث ذكر من أسماهم بـ «عرب العارض» و«عرب الخرج»، كما ذكر عايذ بني سعيد في سدير وبني يزيد والمزايدة. وإلى جانب ذلك، عدّد بلداناً وقرى كثيرة مثل الوشم والبريك ونعام وحرمة وجلاجل والتويم وملهم وبنبان وحجر وصياح والبرة والخرج... إلخ. وبما أنّ المصادر تقول إنّ ابن فضل الله العمري توفي في آخر النصف الأول من القرن 8هـ/14م، فلا بد من أنّ حديثه كان خلال هذه الفترة. ثمّ ينقل عن واحد من أهل منطقة سدير، اسمه أحمد بن عبد الله

الواصلي قوله «أن بلادهم بلاد خير ذات زرع وماشية، بقرى عامرة وعيون جارية ونِعَم سارحة ولأرضهم بذلك الوادي منعة وحصانة»[(510)] واللافت في تعداد ابن فضل الله العمري للمدن في وسط وجنوب نجد أنّه يتفق مع ما ذكره ابن عيسى عن عمارة البلدان خلال الفترة نفسها تقريباً.

تشير تلك الملاحظات كلها إلى الطابع الجماعي للاستقرار ـ وهذا واضح ـ لكنّها تشير وبشكل واضح أيضاً إلى بلدات وقرى تسكنها عائلات من القبيلة نفسها، ومن قبائل أخرى. هنا يتداخل الاستقرار الجماعي، مع بدايات تمايز الجماعات داخل القبيلة، وداخل موطنها أيضاً. وهذا هو مؤدّى الملاحظات السابقة، إلى جانب ما يؤشر عليه وجود البلدات في الوشم، كما ينقل ياقوت عن الأعرابي في القرن السابع. وبدايات التمايز الاجتماعي هي بدايات الانفصال. وهذا طبيعي من الناحية الاجتماعية: يبدأ الاستقرار جماعياً، ثم يتبعه تحت تأثير ديناميكيات الاجتماع والتمايز وأخيراً الانفصال. لا يستقرّ الاجتماع في أي مرحلة تاريخية على صيغة واحدة؛ حيث يكون لهذا الاجتماع صيغة وآليات وديناميكيات معينة في مرحلة الظعن والارتحال. أما في مرحلة الاستقرار فيتغير ذلك كله، ويبرز التمايز باعتباره من بين أهم مؤشرات التغيّر في هذا الاتجاه. في مرحلة الظعن كان هناك العرف المقدّس داخل القبيلة وسلطة الملأ أو كبار حكماء القبيلة. وكانت هناك الملكية الجماعية للأرض والمرعى والفرسان الذين يتولّون الدفاع عن القبيلة، وبعد الاستقرار يتهاوى ذلك كله؛ حيث تتغيّر الملكية المشاعة إلى ملكية خاصة، وتحلّ الأسرة بسلطتها السياسية محل الملأ. وبدل العرف تأتي الشريعة في حالة المجتمعات الإسلامية، وتتغير هوية الفرسان، ويتغيّر هدف مهمتهم.

أخذ المجتمعُ الجديد بنيةً جديدةً تتمثّل في مجموعة من البلدات والمدن المنفصلة والمستقلة سياسياً عن بعضها، تسيطر على كل واحدة منها أسرة أو طائفةٌ من الأسر التي أسّستها، وتعرف عادة باسم «الرؤساء». وكانت هذه الأسر تنتسب في العادة إلى قبيلة واحدة. وبناءً على ذلك، لم يعد الاستيطان في مجتمعات تلك البلدات الجديدة مقتصراً على نسب قبلي معيّن، الأمر الذي جعل اختلاط الأسر التي تختلف في أنسابها سمة مميِّزة للتركيبة الديمغرافية لكل بلدة. ومن المهم أن نشير هنا إلى بلدة المجمعة في منطقة سدير. وقد بدأت عمارة هذه البلدة عندما وهب رئيسُ أسرة بني وائل في حرمة موقعَ هذه المستوطنة للفدّاوي (الحارس الشخصي) لجدّه، اسمه عبد الله الشمري أي إنه كان من قبيلة شمّر. وما إن تأسّست هذه المستوطنة حتى توافدت إليها أسر عديدة من قبيلتي عنزة وزِعب[(511)]. وما إن انتهى النصف الأول من القرن 8هـ/15م حتى استوطنت أسر منتسبة إلى قبائل ثلاث هي شمّر وعنزة وزِعب بلدة المجمعة في مطلع عهدها. وقد لاحظ عبد الله بن خميس أن اسم المجمعة يعني لغة المكان الذي يجتمع أو يلتقي فيه الناس أو الأشياء. ويشير إلى أنّ أحد الأسباب التي أعطت البلدةَ اسمها أنّها كانت منذ نشأتها محلّ إقامة أسر منتسبة إلى قبائل شتّى[(512)]. لكنّ هذا المثال ليس فريداً من نوعه، لأنّنا تحدّثنا من قبل عن أُشَيقر وبُرَيدة. والأهم من ذلك كلّه أنّ الطابع الانتشاري للاستيطان في هذه المرحلة غيّر، كما أشرنا، التركيبة الديمغرافية للمستوطنة وجعلها نسيجاً من قبائل عديدة في أغلب البلدات، ولا سيما الكبيرة منها. لذلك، ينبغي اعتبار الأمثلة السابقة مجرّد أمثلة على تجلّيات النمط العام للاستقرار.

إنّ المصادر المحلّية شحيحة في المعطيات الديمغرافية المتعلّقة بالبلدات التي تأسّست حديثاً قبل القرن 11هـ/17م. لكنّ ابن خميس في معجمه يقدّم لنا معطيات لا بأس بها عن النسب القبلي لبعض الأسر في عدد من البلدات، وليس كلها، وفي اليمامة فقط. ومن البلدات الرئيسة، هناك أربع عشرة بلدة على الأقل يقال إن أسراً كانت تنتمي إلى قبائل مختلفة قد استوطنتها[(513)]. وأوضح الأمثلة على تلك البلدات هي الرياض والدرعية وحريملاء وضرما[(514)]. وربما يكون من البدهي والمتوقّع أن تصبح الرياض بلدة متعددة القبائل والإثنيات لأنّها مستوطنة قديمة، وترجع أصولها إلى بلدة حَجْر في القرن 1هـ/7م، والأمر نفسه يصحّ أن يقال في الدرعية التي أصبحت منذ القرن 12هـ/18م قاعدة الحركة الوهّابية، ثمّ أصبحت عاصمة الدولة السعودية الأولى. وتشير هاتان الحالتان والتواريخ المتعلّقة بهما وتطوّر تركيبتيهما الديمغرافيتين إلى نمط الاستيطان الانتشاري وإلى عملية التحضّر التي أثّرت في منطقة نجد. لكنّ

الأكثر دلالة في هذا السياق بلدة ضرما التي كانت بلدة عادية لم يشهد تاريخها أي حدث غير مألوف بخلاف الرياض والدرعية. ومع ذلك، كان سكانها من أكثر السكان تنوّعاً إن لم يكونوا الأكثر تنوعاً في تكوينهم القبلي والإثني. وقد عدّد ابن خميس بعض الأسر التي يعود نسبها في الأصل إلى إحدى عشرة قبيلة فضلاً عن أسر بني خضير[(515)].

بناءً على ما تقدّم، كان مجتمع حاضرة الأسر أو مجتمع المدينة، أشدّ تنوّعاً من الناحية القبلية والإثنية من مجتمع حاضرة القبائل المستقرة، حيث كانت الوحدة الديمغرافية القبلية هي السائدة. ولم يعد وجود الأسرة وهويتها مرتبطين في المجتمع الأسري بالقبيلة التي تنتسب إليها وإنما أصبحت الأسرة في ذاتها الأساس الوطيد للمجتمع المستقر حديثاً.

هجرة العائلات واستقرارها

بالنسبة إلى الأسر التي نزحت من بلدات عامرة إلى أخرى عامرة مثلها أو إلى بلدات خربة ثم أعادت عمارتها، فمن الطبيعي أنّ كل حالة تختلف عن الأخرى. لكن ما يجمع بين النشاطات الاستيطانية كلها هو الطابع العام المتمثِّل بكون الأسرة هي التي كانت تقوم بعملية الاستقرار، وبتفشّي حالة الانقسام بين الأسر ذاتها، وبروز الصراعات والفتن في ما بينها. يذكر البسام حالات كثيرة لنزوح أسر من بلدة إلى أخرى داخل نجد وخارجها، والفتن هي السبب الأكثر تكراراً وراء ذلك. فأسرة آل موسى نزحت «من الروضة في سدير إلى الزبير في العراق على إثر فتن وقعت بينهم»[(516)]. أغلب النجديين في الزبير هم من بلدة حرمة، وذلك لكثرة الفتن في هذه البلدة التي أسسها بنو وائل بعد نزوحهم من أشيقر[(517)]، وانتقال آل عبد الجبار من بلدة أشيقر في الوشم إلى المجمعة في سدير على إثر فتن قامت بينهم[(518)]. استقرّ آل مزروع في حوطة سدير «ولكن مع طول المدّة كثروا وابتعدت أنساب بعضهم عن بعض، فحصلت بينهم الفتن، وضاقت بهم بلادهم فصاروا يتفرّقون في البلاد النجدية وغيرها،...»[(519)]. وحصل شيء مشابه بين آل محمود والشتور في الأفلاج. وذلك أنّ أحد آل محمود طلب من أمير الأفلاج، وهو من الشتور، أن يسكن فيها، «فأذن له فنقل إخوته وأولاده فزرعوا وغرسوا وتناسلوا حتى كثروا وكثرت أموالهم وعقارهم. فصار بينهم وبين آل شتور مشاحنة وقتل من آل شتور قتيل اتهم في قتله محمود. فخاف على نفسه من الشر، فهرب هو وأولاده من الأفلاج إلى حوطة بني تميم،...»[(520)]. ثم هناك حكاية بسيطة، لكنها ذات دلالة على طبيعة الاستقرار في تلك المرحلة. وهي حكاية شخص اسمه علي بن عطية بن زيد يشتري موقع «الشعراء» من قبيلة بني لام، ويعمره هو وأولاده الثلاثة[(521)]. لا يذكر المصدر متى حصل ذلك، لكن المصادر تقول إنّ قبيلة بني لام قد نزحت من نجد إلى العراق في القرن 11هـ/17م. شخص آخر يقوم بعمل مشابه هو شعيب بن حمدان العمري من بني تميم. كان هذا، بحسب المصدر، هو أول من أسس بلدة المستجدّة التي تقع على بعد 125 كيلو عن مدينة حائل[(522)]. وعمر آل عفالق، وهي أسرة أخرى، بلدة الخبراء في القصيم وسكنت فيها[(523)]. بلدة ثادق في المحمل عمرتها أسرة آل عوسج عام 1079هـ[(524)]. ثمّ هناك ما حصل لأسر قبيلة آل الكثير المتفرّعة عن بني لام بعد نزوحها من نجد؛ حيث تذكر المصادر أسماء أسر كثيرة من هذه القبيلة استقرّت في أكثر من عشر مدن متفرقة في جميع أنحاء نجد[(525)]. بل يقال إنه لم يتبقّ من الفروع الثلاثة لبني لام (آل مغيرة والفضول وآل كثير) في نجد إلا أسر متحضّرة، أي إن بادية هذه القبيلة قد نزحت بأكملها عن نجد[(526)].

هذه أمثلة على نموذج الاستقرار والدور البارز للأسرة فيه. لكن تبقى حكاية بني وائل ونزوحهم من الوشم إلى سدير النموذج الأبرز، ولا بد من إيراد تفاصيلها هنا لتبيان نموذجيتها. وحصلت هذه الحكاية كما يقول راويتها، ابن لعبون، مع بداية القرن 8هـ/14م. يبدو من رواية ابن لعبون لما حدث أنّ عائلته، بني وائل، كانوا في الأساس قد وفدوا إلى أشيقر واستقروا فيها إلى جانب سكانها الأصليين المعروفون باسم الوهبة، وهم مجموعة عوائل ينتمون إلى قبيلة تميم، القبيلة النجدية المعروفة. أما بنو وائل الوافدون فيتحدرون من قبيلة عنزة، قبيلة نجدية أخرى شهيرة. يشير هذا الاختلاف في نسب هاتين المجموعتين من العوائل إلى أن التعددية الديمغرافية المشار إليها سابقاً ربما كانت بداياتها مبكرة مع بداية استعادة الاستقرار لحيويته. لا يذكر ابن لعبون متى أو كيف استقرت عائلته في أشيقر. كما إنه لا يذكر من أين قدِمت هذه الأسرة لتستقر في أشيقر، هل جاءت من البادية؟ أم من مكان استقرار آخر؟ المهم بالنسبة إلى ابن لعبون تأكيد أنه في وقت ما من القرن 8هـ بدأ الخوف ينتاب عوائل الوهبة أو السكان الأصليين، نتيجة لتزايد ملحوظ في عدد بني وائل ونمو قوتهم. وإذا سلّمنا بما يقوله ابن لعبون هنا، فإنّه يشير إلى أنّ هجرة بني وائل واستقرارهم في أشيقر بدأ قبل بداية القرن الثامن بزمن ليس قصيراً. وبحسب الرواية، تمّ اتفاق هذين المكونين الأساسيين لسكان أشيقر على أن يقتسموا الاستفادة من المراعي الموجودة في حمى أو محيط البلدة. وكان الاتفاق، بحسب ابن لعبون، على النحو الآتي: «يوم يخرجون الوهبة بأنعامهم وسوانيهم للمرعى، ومعهم سلاحهم، ويقعد [يبقى] بنو وائل في البلد يسقون زروعهم ونخيلهم..» وفي يوم آخر يأتي الدور على بني وائل ليخرجوا فيه من

البلدة «بأنعامهم وسوانيهم، ويقعدون [يبقون] الوهبة يسقون زروعهم ونخيلهم». يبدو أنّ هذا التقسيم لم يكن يعمل به إلا في فصل الربيع، عندما يهطل المطر وتنمو المراعي. وهو تقسيم جاء نتيجة لزيادة ملحوظة في حجم سكان البلدة، وخاصة في حجم بني وائل؛ حيث يذكر ابن لعبون أنّ عائلته «توسّعوا في أشيقر بالفلاحة، وصار لهم شهرة وكثرت [هكذا] أتباعهم. الأكثر من ذلك أنهم» تمكنوا في أشيقر «بالمال والرجال والحراثة، فخافوا منهم الوهبة،... وتمالأوا على إجلائهم من البلد».

كان هدف الوهبة، بحسب الرواية، محصوراً في طرد بني وائل من أشيقر بطريقة سلمية، ومن دون الاستيلاء على أموالهم. وقد حدث ذلك عندما تواطأ الوهبة على تدبير يحقّق لهم ما أرادوا. وهو أنه في اليوم الذي يخرج فيه بنو وائل إلى المرعى لن يسمح لهم بالعودة إلى البلدة مرة أخرى. وبحسب ابن لعبون، عندما انتصف نهار ذلك اليوم تسلّح الوهبة، ثم عمدوا إلى إخراج نساء بني وائل وأولادهم وأموالهم خارج سور أشيقر، وأغلقوا أبواب البلدة دونهم. مما يعني أنّ التقسيم الذي كان معمولاً به كان مقصوراً على الرجال فقط من دون النساء والأطفال. المهم أنه عندما عاد بنو وائل في آخر النهار كعادتهم منعوهم الوهبة من الدخول قائلين لهم، «هذه أموالكم ونساؤكم وأولادكم قد أخرجناها لكم، وليس لنا في شيء من ذلك طمع. وإنما نخاف من شرور تقع بيننا وبينكم، فارتحلوا عن بلدنا ما دام نحن وأنتم أصحاب...». وأضاف الوهبة، بحسب الرواية، ما يمثّل السبب الرئيس وراء تصرفهم، وذلك بقولهم لبني وائل نخاف «منكم أن تملكوا بلدنا، وتغلبونا عليها» يبدو من الرواية أنه لم يكن أمام بني وائل من خيار إلا التسليم بما أراده الوهبة. وقد نزحوا بالفعل من أشيقر في منطقة الوشم، واتجهوا شرقاً إلى منطقة سدير، وتحديداً إلى موقع بلدة التويم التي كانت مدمّرة بعد أن هجرها سكانها من آل عايذ بن سعيد، حاضرة وبادية، كما يقول ابن عيسى. ومن هنا تمت إعادة عمارة بلدة التويم على يد بني وائل. وقد حصل ذلك، بحسب ابن لعبون في سنة 700هـ[(527)].

هذه حكاية أكثر منها رواية تاريخية تعتمد على مصادر يُعتَدُّ بمصداقيتها. وهي في ذلك تشبه حكاية استقرار بني حنيفة في اليمامة. مع ذلك، لا بد من أنّ لهذه الحكاية أصلاً، وأنّها لم تأت من فراغ، بل تعكس واقعاً كان موجوداً، يعزّز ذلك أنّها لم تكن حكاية مفردة أو استثنائية. هناك حكايات أخرى شبيهة بها تماماً وحتى في التفاصيل. منها حكاية محدّث العمري التميمي أمير الزلفي، كان محدّث هو الذي عمر بلدة الغاط في سدير، ثم اضطر إلى بيعها لسليمان السديري. كيف؟ تقول الحكاية إن سليمان السديري جاء من عنيزة إلى الغاط. (لماذا جاء؟ هل جاء باختياره؟ أم مرغماً على ذلك؟ لا نعرف)، المهم أنّ محدثاً أعطى السديري قطعة أرض، وكان هذا مشهوراً بالكرم فكثر أنصاره وأعوانه، فخاف محدث. وهذا هو السبب نفسه الذي جعل الوهبة يطردون بني وائل من أشيقر. وكاد أن يحدث شيء مشابه لذلك في حكاية الغاط. فقد استنصر محدث جماعةً له في بلدة حرمة، لكن مولى محدث هو الذي أخبر السديري بمخطط محدث. عندها استبق السديري الأمر وعرض على محدث أن يبيعه نصيبه من الأرض أو أن يشتري هو نصيبه. وكان جواب محدث أنّه هو الذي يريد أن يبيع نصيبه للسديري، وهذا ما حصل بالفعل وعاد إلى بلده الأول حرمة[(528)]. يورد البسام حكاية ثالثة مشابهة تماماً لحكايتي أشيقر والغاط، يمكن أن نسميها بحكاية الفرعة. لكن تختلف الحكاية الأخيرة في شيء واحد، وهو أنها انتهت بالقتل[(529)].

لا تنتهي حكاية بني وائل وصلتها بعملية الاستقرار وإعادة الاستقرار عند نزول هذه الأسرة في التويم. بل تبدو، كما أشرنا من قبل، الحكاية وكأنها بداية لعملية متواصلة من الهجرة والاستقرار، وإعادة الاستقرار، وما يترافق مع ذلك من عمارة بلدات يفصل بينها أحياناً مسافات طويلة. ففي عام 770هـ عمرت بلدة حرمة على يد أحد بيوت بني وائل التي تركت التويم لتستقر في مكان آخر من منطقة سدير نفسها[(530)].

وقد حصل الشيء نفسه مع عائلات أخرى لأسباب إما اجتماعية أو اقتصادية أو سياسية أو غير ذلك. وغالباً لا تذكر المصادر سبب

انتقال الأسر من بلدة إلى أخرى، أو هجرتها لعمارة بلدة جديدة. وفي 820هـ عمرت بلدة المجمعة على يد أحد فداوية بني وائل، وهو عبد الله الشمري من قبيلة شمر[(531)]. وفي عام 850هـ انتقل حسن بن طوق جد آل معمر التميميون من ملهم (سبب ذلك غير معروف أيضاً) وعمر بلدة العيينة بعد أن اشتراها من آل يزيد من بني حنيفة[(532)]. في السنة نفسها قدم مانع المريدي، جد آل مقرن، من شرق الجزيرة العربية إلى العارض؛ حيث أقاربه من بني حنيفة. كان قدومه، بحسب المصادر، على ابن درع رئيس الدروع هناك. وقد أقطع ابن درع هذا مانع المريدي أرضَيْ المليبيد وغصيبة اللتين أصبحتا في ما بعد نواة لبلدة الدرعية[(533)]. بعد ذلك بمدة زمنية طويلة أو عام 1015هـ، استولى آل حنيحن من الدواسر على بلدة البير في المحمل، استولوا عليها من العرينات من سبيع[(534)]. الغريب أن ابن عيسى يذكر أنّ آل حنيحن غرسوا البير وعمروها بعد استيلائهم عليها. هل هذا يعني أن البير كانت مورد ماء فقط يقيم عليها العرينات؟ في هذه الحالة يكون العرينات على الأرجح من البدو آنذاك. سؤال آخر تفرضه ملاحظة ابن عيسى المبهمة: هل كانت بلدة البير عامرة ثم دمرت وأعاد عمارتها آل حنيحن؟ كل هذه أسئلة تبقى من دون إجابة. وابن خميس لا يذكر في معجم اليمامة شيئاً عن تاريخ عمارة البير، لكنه يضيف أنّ أكثر سكانها هم من الدواسر وأن فيها عوائل من عنزة وقحطان وبني خالد[(535)]. يذكر ابن عيسى أن انشقاقاً (آخر؟) حصل داخل بني وائل في التويم عام 1045 هـ، وتحديداً بين آل مدلج وآل أبو رباع، نزح إثره علي بن سليمان آل حمد مع حمولته وابن عمه راشد، واتجهوا إلى موقع حريملاء وابتاعوه من بن معمر رئيس العيينة. وتولت عائلة آل حمد عمارة حريملاء. وممن خرج من التويم أيضاً نتيجة لذلك الانشقاق جد آل عقيل الذي اختار المقام في العيينة بدلاً من الانضمام إلى أقاربه الذين عمروا حريملاء[(536)].

هذه بعض الأمثلة على الكيفية التي استعادت بها عملية الاستقرار في نجد حيويتها قبل ظهور الحركة الوهابية. هناك أمثلة أخرى ستَرِد لاحقاً تعطي صورة مختلفة لكن مكمّلة لعملية الاستقرار ذاتها.

ما هي معالم تصدّع القبيلة في حواضر المدن؟ يمكن الإشارة إلى أهمّ ثلاثة معالم سبق أن أشرنا إليها من قبل بشكل سريع. لا بد هنا من العودة إليها وتناولها بشيء من التفصيل. هذه المعالم هي: أولاً ؛ أنّ الأسرة حلّت محلّ القبيلة باعتبارها الوحدة الاجتماعية المحورية للمجتمع سواء داخل المدينة أم البلدة أم على مستوى مجتمع حواضر المدن الأشمل. ثانياً ؛ تقسيم موطن القبيلة من وحدة جغرافية واحدة، إلى مناطق ومدن وقرى تخضع للحكم السياسي للعائلة داخل كل واحدة منها، وغير خاضعة للقبيلة على الإطلاق. تتضح أهمية هذين المعلمين أنّهما يعبّران عن حجم التصدّع الذي كانت تمرّ القبيلة به في إطار عملية الاستقرار، وما كان يترتب عليه من تغيّرات اجتماعية واقتصادية تأخذ أبناء القبيلة بعيداً عن قبيلتهم. ثالثاً ؛ أن علاقة الأسرة والفرد داخل المدينة أو البلدة مع القبيلة الأم انقطعت، كما أشرنا من قبل، من النواحي الاجتماعية والاقتصادية والسياسية. لم يتبقّ من هذه العلاقة إلا ما يتعلق بالهوية القبلية. ويطغى على هذا الجانب المتعلّق بالهوية البعد الأيديولوجي، باعتباره المعيار الأهم والوحيد للتراتبية في المجتمع الجديد أو مجتمع المدن المستقلة. ولأنه كذلك تستفيد منه الأسر التي تتولّى الإمارة في المدينة أو البلدة، كمصدر من مصادر حقها وشرعيتها في هذا الحكم. وذلك لأنّ أحد الشروط غير المكتوبة لتولّي الإمارة في مثل هذا المجتمع هو النسب القبلي. وهذا واضح من حقيقة أنّه لم تتولَّ الإمارة في أي من تلك المدن أسرة تنتمي إلى الجماعات الخضيرية في المجتمع، بل إنّ الأغلبية الساحقة من علماء الدين في نجد خلال ثمانية قرون، وخاصة في القرون المبكرة، الذين ترجم لهم عبد الله البسام في كتابه المعروف، ينتمون إلى فئة القبليين في المجتمع. تحتلّ سلسلة نسب رجل الدين في هذا الكتاب الذي يتألف من ستة مجلدات مكانة مركزية في التراجم كلها من دون استثناء. وهو ما يترك الانطباع القوي بأن هناك تلازماً بين العلم الديني والنسب. وكما هو معروف فإنّه لم يكن هناك تزاوج بين الفئتين القبلية والخضيرية بسبب اختلاف النسب بينهما.

بيد أنّ تصدّع القبيلة لم يتبعه زوال الأيديولوجيا القبلية، ولا بد من أنّ أحد أسباب ذلك عائد إلى أنّ المؤسسة التي انتزعت من القبيلة

مركز الثقل في المجتمع الجديد، أعني الأسرة، اعتمدت في علاقاتها على النسب. لذلك، يبدو أن بنية القبيلة تداعت تحت وطأة تأثير التحضّر الذي كان قد مضى عليه قرون بحلول القرن 8هـ/14م، وإن بقي مفهوم القبلية عنصراً مركزياً في التركيبة الأيديولوجية للمجتمع الجديد. وقد أدّى التغيّر الذي طرأ على البناء الاجتماعي بدوره إلى تغيّر في مضمون هذه الأيديولوجية القبليّة ودورها. فإذا كانت القبلية كعلامة مرجعية أيديولوجية استُخدمت في نمط الحياة البدوي لتعريف منزلة القبيلة وهيبتها بتركيبتها الإثنية الأحادية[(537)]، فإنّها حافظت على وجودها في المجتمع الأسري للبلدة وإن أخذت شكلاً مختلفاً بعض الشيء وتولّت دوراً مختلفاً. بناءً على ذلك، أصبحت هذه الأيديولوجيا أساسَ التقسيم التراتبي داخل المجتمع المستقرّ للأفراد وللأسر بأنسابها المختلفة بعد أن كانت أساس التراتبية بين القبائل. ويبدو أنّ هذا التغيّر في حدّ ذاته جاء ردّاً على التنوع الديمغرافي للمجتمع الجديد، وهو تنوّع اقتضى نظاماً جديداً للتقسيم ونموذجاً معدّلاً للأيديولوجيا القبلية؛ حيث هيمنت على هذا التقسيم التراتبي العلاقة بين الشريحتين السكانيتين الأساسيتين في كل بلدة، وهما فئتا الخضيريين والقبيليين. وسبق أن أشرنا إلى أنّ هذا التقسيم كان شكلاً من أشكال المقاومة التي أبداها مجتمع الحاضرة لتأثيرات الاستقرار التي عملت على تآكل بنيته القبلية.

سمات حواضر المدن المستقلة

انتقال موقع المركزية في البناء الاجتماعي لحواضر المدن المستقلّة إلى الأسرة، وتحوّل القبيلة داخل الحاضرة إلى أيديولوجيا مجردة، وفعّالة في الوقت نفسه، يشير إلى أنّ نمط الاستقرار المتأخّر، وتحديداً نشأة البلدات المدن، خلق بناء اجتماعياً مختلفاً، وبديلاً حلّ محلّ بناء القبيلة الذي تصدع، وفقد مبرر وجوده. أمام هذه النتيجة، يجب أن يكون السؤال عن طبيعة هذا البناء الاجتماعي للمجتمع الجديد، وكيف عكس طبيعة نمط الاستيطان الانتشاري باعتباره كان نتيجة له. ما يهمنا هنا أكثر من غيره التركيز على خمس من أبرز الخصائص المترابطة، والتي تحدّد بمجموعها طبيعة البناء الاجتماعي لمجتمع حواضر المدن وهي: الخاصية الأولى مركزية الأسرة، والخاصية الثانية هي السلطة السياسية للأسرة، والخاصية الثالثة ملكية الأرض التي تشكّل القاعدة الأساسية لبناء المجتمع لأنّ الزراعة كانت المصدر الرئيس للإنتاج والاستهلاك في هذا المجتمع الجديد، والخاصية الرابعة نظام التراتبية الذي يتكوّن من الخضيريين والقبيليين في مجتمع حاضرة المدن، لأنّه كان يمثّل الإطار العام للتداخل والتجاذب بين المفاهيم الإثنية والطبقية للفئتين في هذا المجتمع. والخاصية الأخيرة هي الجماعات والفئات الرئيسة في مجتمع المدينة.

مركزية الأسرة

أهم الخصائص التي كان يتميّز بها مجتمع حاضرة المدينة المستقلّة هي أنّ الأسرة أصبحت العمود الفقري والوحدة الاجتماعية الأساسية لبنية هذا المجتمع، وحلّت بذلك محلّ القبيلة. والأهمية الكبيرة لهذا التغيّر المهم أنّه نقل المجتمع إلى مرحلة الاستقرار، وخارج الإطار الكبير والواسع لسلطة القبيلة بوطأتها الثقيلة، وبالتالي جعله مجتمعاً أقرب إلى فكرة الدولة وأبعد عن قيمة القبيلة. وتتجسّد فكرة الانتقال في حقيقة أن الأسرة وليست القبيلة أو العشيرة هي التي كانت تمارس عملية الاستقرار، وهي التي كانت تتولّى عمارة المدن من أجل الاستقرار. كما يتضح ذلك من حقيقة أخرى، وهي أنّ الأسرة التي تبادر إلى عمارة أو إعادة عمارة البلدة تؤول إليها، بحسب المصادر المحلية، ملكيّة الأرض التي عمرتها والأراضي المحيطة بها مباشرة، وسلطة التصرّف بها. الملاحظة الثالثة التي تؤكد مركزية الأسرة في مجتمع حاضرة نجد بعد القرن 8هـ/14م هي بروز ظاهرة الصراع السياسي في المدينة، وأنّ هذا الصراع كان حصرياً بين الأسر، ولم يكن صراعاً بين قبائل أو أفراد. والصراع السياسي للأسر يختلف عن صراع القبائل، وهو ليس دائماً أقل ضرراً وفتكاً. كانت إمارة البلدة هي ساحة هذا الصراع داخل البلدة، بل داخل الأسرة نفسها، وبين أسر يعود نسبها إلى القبيلة نفسها. وكثيراً ما استعانت الأسرة في أتون هذا الصراع بقبيلة لا تنتسب إليها ضد أحد قرابتها، أو ضدّ عائلة أخرى تشترك معها في النسب القبلي. من ذلك ما يذكره إبراهيم بن عيسى ضمن الأحداث التي وقعت سنة 1111هـ/1699م عن استعانة آل راجح (يعود نسبهم إلى قبيلة تميم) بأمير التويم آنذاك، فوزان المدلجي الذي يعود نسبه إلى قبيلة عنزة، وذلك لاستعادة رئاستهم على بلدة روضة سدير من آل أبو هلال (من أقارب آل راجح)[(538)]. المثال الآخر كان في عام 1142هـ/1729م عندما استعان عبد الله بن حمد الوايلي (أمير سابق لبلدة التويم، ويعود نسبه إلى قبيلة عنزة) برئيس جلاجل من الدواسر وشهيل بن صويط شيخ قبيلة الظفير لإزاحة ابن عمه مفيز بن زامل عن الإمارة. وكان الأخير قبل ذلك قد غلب عبد الله الوايلي على الإمارة، وأجبره على مغادرة التويم[(539)] . تشير هذه الاستعانات ليس فقط إلى مركزية الأسرة، وإلى الجاذبية القاتلة للسلطة، وإنما تشير كذلك إلى عمق الانقسام داخل أسرة الحكم. في مقابل ذلك كانت هناك ملاحظة أخرى تؤكد أن الانتماء الأول للفرد، وبالتالي العنصر الأول لهوية هذا الفرد أصبح مرتبطاً أولاً وقبل كل شيء بالأسرة، وليس بالقبيلة كما كان عليه الأمر من قبل.

كل ذلك يؤكد أنّ التغيّر الاجتماعي الذي أفرزته عملية الاستقرار المتأخّر كان في اتجاه تأكيد مركزية الأسرة؛ حيث اكتسبت هذه المؤسّسة في بيئتها الحضرية الجديدة القدرة على أن تكون مصدر قوة ودعم للفرد، وقاعدة يمكنه الاستناد إليها عند الحاجة. نظرياً كان يمكن العائلة مع الزمن، واستناداً إلى مبدأ التكاثر الهندسي للأجيال أن تتحول بدورها إلى قبيلة. لكن من الناحية العملية تغيّرت البيئة الاجتماعية والسياسية عن تلك التي كانت صالحة لتشكّل القبائل، خاصة قبل مرحلة الاستقرار الجماعي. في الوقت نفسه أخذ انتماء الفرد إلى الأسرة يتداخل مع انتمائه إلى البلدة وإلى المنطقة التي تقع فيها هذه البلدة. وهو ما شكّل أساس الحس المناطقي الذي سيتداخل مع الهوية القبليّة، وسيبقى حتى بعد قيام الدولة لاحقاً. ولعلّه من الواضح أن تحوّل انتماء الفرد بهذه الصورة كان نتيجة طبيعية لبروز الأسرة ليس كمؤسسة اجتماعية محورية، بل المؤسسة الأقوى التي لها الأولوية على سواها من مؤسسات المجتمع. هل كان لها أولوية حتى على مؤسسة الدين؟ من اللافت أنّ بروز الأسرة على الأصعدة كلها لم يلغ بقاء القبيلة المصدر الأول لهوية الفرد في مجتمع الحاضرة. وهو ما يتجسّد في التمسّك القوي بأيديولوجيا النسب القبلي على أنّها المعيار الأول والأهم لمكانة الفرد والأسرة، وبالتالي للتراتبية الاجتماعية داخل المجتمع. هنا نكون أمام مفارقة واضحة: انتماء الفرد هو إلى الأسرة، لكن هويته ومكانته، كما هوية الأسرة ومكانتها أيضاً مستمدّة من القبيلة. هناك مصادر أخرى لهوية الفرد: الانتماء العربي الإسلامي. وفي هذه الحالة تكون هوية الفرد، كما هوية الأسرة تنطوي على عناصر متداخلة، وأحياناً متناقضة. وهذه نتيجة متوقّعة لمسيرة تصدّع القبيلة، ومؤشر على أنّ الأسرة لم تحقّق بعدَ الاستقرار استقلالَها عن القبيلة تماماً. كادت الأسرة أن تحل محل القبيلة كمصدر لهوية الفرد، لكنها قصرت عن ذلك. ربما

تساءل بعضٌ: ولماذا لم يكن الانتماء العربي والإسلامي والجزيرة العربية ـ الموئل الأول لكلتيهما ـ هما المصدرين الوحيدين لهوية الفرد؟ لكن الأسرة والقبيلة يتداخلان بدورهما مع الانتماء العربي والإسلامي. لنتذكّر أننا نتحدث هنا عن مجتمع ما قبل الدولة في الجزيرة العربية، وعن الفترة الممتدّة ما بين القرن 8هـ/14م والقرن 12هـ/18م.

يتّضح الدور المركزي للأسرة المشار إليه في الاستقرار وعمارة المدن أكثر ما يتّضح في المدوّنات التاريخيّة النجديّة؛ حيث تزخر هذه المدونات باسم الأسرة مقروناً بأغلب الأحداث في فترة ما بعد القرن 8هـ، بما في ذلك الصراع على الإمارة داخل البلدة أو الصراع بين مختلف البلدات، وقبل ذلك وبعده عمارة تلك البلدات. وحتى عندما يرد اسم الفرد كلاعب أساس في الحدث، فإنه يرد في إطار الأسرة التي يمثّلها وفي الإطار الأوسع للتركيبة العائلية للمجتمع التي يتحرّك داخلها؛ فمكانة الفرد ومشروعية دوره في مجتمع حاضرة نجد ما بعد القرن الثامن مستمدّة بشكل أساس من الأسرة. بدورها تستمدّ الأسرة مكانتها من موقعها في الأيديولوجيا القبلية ـ وليس القبيلة ـ للمجتمع الحضري الجديد. لا يستطيع الفرد في هذه الحالة تجاوز الأسرة أو القفز فوقها؛ لأن ارتباطه بها هو ارتباط بنيوي نهائي. خارج الأسرة يموت الفرد وهو في هذه الحالة لا يستظل بشرعيتها فحسب، بل يمثل هذه الأسرة وطموحاتها بقدر ما يمثّل نفسه وتطلّعاتها. من هذه الزاوية، ليس مفاجئاً أنّ جميع المدوّنات التاريخية المحليّة تستخدم اسم الأسرة بشكل كثيف ولافت في سردها للأحداث، وكأنّ الأسرة هي بطل الحدث الأول وراويته الرئيس.

بالنسبة إلى عمارة المدن مثلاً تعطي رواية ابن لعبون الآنفة الذكر نموذجاً لدور الأسرة البارز في هذه العملية. الأسرة كانت الفاعل وكانت المفعول به أيضاً. فالأسرة، أو تحالف أسر الوهبة هو الذي تواطأ بحسب الرواية على إخراج أسر بني وائل من أشيقر. وهؤلاء، بحسب الرواية أيضاً، هم الذين نزحوا وعمروا بلدة التويم، ثمّ بعد ذلك انتشرت فروع من هذه الأسرة وعمرت بلدات أخرى. هذا الدور المركزي للأسرة الذي تؤكده رواية ابن لعبون تكرّر في حالات الإعمار الأخرى كلها تقريباً. ومن الطبيعي أن ينعكس ذلك في روايات المصادر المحلية. من هنا، لا يمكن حصر الأمثلة في هذا الدور، لكن لا بأس من إيراد بعض منها كنماذج تتكامل مع رواية ابن لعبون تأكيداً للفكرة ذاتها. يذكر صاحب تحفة المشتاق ، مثلاً، أنّه في سنة 1015 هـ/1606م «غرست بلدة الحصون المعروفة في سدير، والذي [هكذا] غرسوها آل تميم من بني خالد..»[(540)]. وفي سنة 1076هـ/1665م عمرت بلدة روضة سدير على يد آل أبو راجح[(541)]. وفي سنة 1118 هـ/1705م استولى آل إبراهيم على بلدة البير[(542)]. ضمن سرده لأحداث العام 1101 هـ/1692م يقول ابن عيسى «وفيها سطوا [سطا] آل جماز، المعروفون من بني العنبر بن عمرو بن تميم، في بلد الجنوبية المعروفة في سدير، على آل غنام المعروفين من العناقر، وقتلوهم واستولوا على بلد الجنوبية»[(543)]. في مكان آخر وفي أثناء حديثه عن أحداث 1109هـ، يذكر ابن عيسى الأحداث المكثفة التالية هكذا «وفي ربيع الأول من هذه السنة قتل في بلد أشيقر أحمد بن عبد الرحمن آل حماد بن شبانة من رؤساء بلد أشيقر من آل محمد من الوهبة، وهدمت عقدة المنيخ وغزية في أشيقر، وجلوا [جلا] آل محمد وآل خرفان وآل راجح ثمّ رجعوا [رجع] آل خرفان وآل راجح بعد أيام قليلة. وأما آل محمد فلم يرجع منهم إلا القليل، وتفرق باقيهم في البلدان»[(544)]. يقدّم هذان الاستشهادان نموذجاً آخر من حيث تأكيده المتواصل على اسم الأسرة، وهو الاسم المسبوق بحرف «آل»، مثل: «آل محمد» و«آل راجح». كل هذه العوائل تعود في نسبها إلى قبيلة واحدة هي قبيلة تميم. وتأكيد حضور الأسرة القوي المتواصل في الأحداث هذا، وهو نموذج يتكرّر في كل المدونات التاريخية المحلية عن تلك الفترة.

وبما أنّ الأسرة هي التي كانت تقود عملية الاستقرار وتعمر المدن، صارت البلدة أو المدينة هي الإطار الثاني، بعد الأسرة، لانتماء الفرد وهويته. ومن المهم هنا ملاحظة أن كلاً من الأسرة والبلدة تمثلان معاً رمزاً على حالة تحضّر في طور التشكل والنضوج: فالأسرة تحل محلّ القبيلة، والبلدة تمثل بديلاً عن حياة الترحال لنمط الحياة البدوية. وبقدر ما أن الأسرة احتفظت بمرجعية القبيلة بالنسبة إلى نسبها، إلا أنّها ارتبطت أيضاً بالأرض وبالبلدة التي استوطنتها وصارت تمثّل بالنسبة إليها مرجعية أخرى لانتمائها

ومصالحها في نمط حياتها الجديد.

بروز السلطة السياسية للأسرة

مركزية الأسرة في المجتمع تمنحها سلطة سياسية على الفرد وعلى المجتمع. لكن السلطة السياسية على المجتمع ليست حقاً مشاعاً، وإنما تختص بها أسرة من دون أخرى. هناك أسر كثيرة تستطيع ادّعاء الانتماء القبلي في مجتمع حضري ولد من رحم القبيلة. ولذلك، فإنه قبل الانتماء القبلي كانت ملكية الأرض ومترتباتها الاقتصادية والسياسية المتأتية من عمارة المدن هي الأساس الأول الذي قامت عليه سلطتها السياسية في مجتمع الحاضرة، والذي أعطى هذه الأسرة وليس تلك الحقّ في هذه السلطة. ولا تحدّد المصادر المحليّة إن كانت ملكية الأرض هي للعائلة كوحدة اجتماعية سياسية أو لرئيس أو كبير الأسرة أو أن أفرادها (غالباً الذكور) يتوازعونها في ما بينهم، كل بحسب سنّه ومكانته ومساهمته في عملية الإعمار. لا بد من أن الموضوع فرض نفسه وتمّ التوافق عليه، لكن لا نعرف متى ولا كيف تمّ ذلك. وعدم تحديد المصادر لذلك يعود إلى أنّ شكل الملكية الجماعية للأرض لم يكن معمولاً به في حاضرة نجد، وبالتالي، يبدو أنّ مؤلِّفي المدوّنات التاريخية لم ترِد على بالهم أهمية مثل هذا التحديد. هذا فضلاً عن أنّ تلك المدوّنات هي في الأصل فقيرة في معلوماتها، خاصة في تفاصيل أحداث وقضايا لا تقلّ أهمية. وبما أنّ الشكل السائد لملكية الأرض في حاضرة نجد في تلك الحقبة هو الملكية الفردية، يمكن القول إن ملكية أرض البلدة التي تتمّ عمارتها لا تؤول إلى العائلة كوحدة اجتماعية. ومن ناحية ثانية كانت ملكية الأرض على أساس الإحياء ـ إحياء الأرض الموات ـ هي الشائعة في حاضرة نجد في ذلك الوقت. بل من الواضح ـ من المصادر المذكورة ـ أنّ مبدأ الإحياء كان عاملاً مهماً في عملية الاستقرار ونشأة المدن النجدية بعد القرن 8هـ. في هذا الإطار ينبغي التمييز بين نوعين من ملكية الأرض في حالة البلدة التي عمرت أو أعيدت عمارتها: ملكية أرض معيّنة في البلدة على أساس الإحياء، وهذه ملكيتها تعود إلى الفرد. ثم هناك ملكية أراضي النفع العام، والأراضي المحيطة بالبلدة أو الحِمى، وغير ذلك من الأراضي التي لا يشملها مبدأ الإحياء، وهذه تعود ملكيتها إلى إمارة البلدة بعد قيامها. فالأرض التي يتولّى إحياءها فرد معين تعود ملكيتها إليه. وعليه، فالأرجح أنه في حالة الأسرة التي تبادر إلى عمارة البلدة تؤول ملكية الأرض إلى أب الأسرة أو كبيرها من خلال قاعدة الإحياء الشرعية. إلى جانب ذلك، من الواضح أنّ مبادرة الأسرة بعمارة البلدة تمنحها ميزة على غيرها من العائلات التي تأتي بعدها للاستقرار في البلدة، وبالتالي تعود إليها كوحدة اجتماعية، وتحديداً إلى كبير أو رئيس الأسرة، سلطة التصرف في الأراضي المحيطة. وحول هذه النقطة تحديداً ينقل أحمد المنقور، صاحب المجموع ، عن أحمد بن عطوة، أشهر فقهاء نجد في القرن 10هـ، أنه سأل شيخه: «عن شيوخ بلدنا بعد أن عرفته حالهم. ما قولكم في جماعة أحيوا بلداً، وأمروا أحدهم على أنفسهم، أو أحياها وحده، وأعطى من أراد جزءاً من البلد، أو تأمر عليهم قهراً، هل ولايته صحيحة، ويستفيد بها ما يستفاد بالولاية شرعاً، أم لا؟ فأجاب بقوله حكمهم كغيرهم من السلاطين في سائر الأوطان. الولاية صحيحة، وحكمه حكم غيره من ولاة المسلمين»[(545)]. الشيخ أحمد بن عطوة توفي، بحسب المنقور عام 948هـ/1541م، أي إن السؤال الذي طرحه على شيخه كان في القرن 10هـ/16م. وهو ما يشير إلى أنّ عمارة المدن كانت آنذاك في أوجها. لكن يُستفاد من إجابة الشيخ ابن عطوة أنّ من عمر بلداً فله الحق أن يعطي من أراد جزءاً من البلد. وهذا في الواقع ما كان يحدث، كما مرّ ذكره في حكايات بني وائل وحكاية الغاط وحكاية الفرعة. يجب أن نتذكّر مرة أخرى أنّه لم يكن في أثناء عملية الاستقرار وعمارة المدن سلطة مركزية في نجد.

بحسب الروايات التاريخية المتوفرة، ما أن تستقرّ الأسرة بعد عمارتها للأرض حتى تصبح هي مصدر تمليك الأرض للعوائل الأخرى التي تفد إلى البلدة الجديدة بغرض الاستقرار. وعادةً ما تفعل ذلك إما من خلال بيع أو منح أراض لهذه الأسر الوافدة. رواية ابن لعبون السابقة عن نشأة بلدتي التويم والمجمعة السابقة توضّح ذلك. في هذه الرواية، كانت نشأة المجمعة مرتبطة بتداعيات عمارة التويم. كما لحظنا من قبل، بعد فترة من الاستقرار في التويم أخذت بعض فروع عائلة بني وائل تغادرها للاستقرار في أماكن مجاورة. من هؤلاء ابن أمير التويم إبراهيم بن حسين بن مدلج وعائلته الذين غادروا هذه البلدة ليقوموا لاحقاً بإعادة عمارة بلدة حرمة، وأصبح إبراهيم

أميراً على هذه البلدة بعد إعادة عمارتها. كما مرّ بنا كان لدى أمير التويم، حسين بن مدلج، فداوي اسمه عبد الله الشمري من قبيلة شمر. وتقول الرواية إنه بعد وفاة أمير التويم ذهب عبد الله الشمري هذا إلى أمير حرمة وابن المتوفّى، إبراهيم بن مدلج، طالباً منه قطعة أرض في حرمة لزراعتها والسكن فيها. عندها أشار أولاد إبراهيم على أبيهم أن تكون الأرض التي يجب أن يمنحها الشمري في «أعلى الوادي لئلا يحول بينهم وبين سعة الفلاة والمرعى» أو الحمى المحيط بحرمة. وبالفعل أعطى إبراهيم للشمري قطعة أرض هي الموضع الذي بدأت منه عمارة مدينة المجمعة[(546)]. الأمر نفسه حصل في الأمثلة السابقة عن عمارة البلدات الأخرى، فهي تمّت إما بطريقة المنحة نفسها، كما حصل بالنسبة إلى الدرعية أو عن طريق البيع، كما حصل بالنسبة إلى العيينة وحريملاء، وهذه مجرّد أمثلة على نمط كان سائداً ويشمل جميع الحالات الأخرى. الأمر الجدير بالملاحظة هنا أن ملكية الأرض من خلال الإعمار أو الإحياء هو تطبيق القاعدة الفقهية التي تقول إن «من أحيا أرضاً مواتاً فهي له»، وهي قاعدة مأخوذ بها في المذهب الحنبلي. وبغض النّظر عن صحة الكيفية التي تتمّ بها عملية منح الأراضي آنذاك، والمصالح الاجتماعية أو السياسية التي تتحكم فيها، فإن الالتزام بهذه القاعدة قبل ظهور الحركة الوهابية يتعارض مع القول إنّ نجدا انتكست في تلك الأزمنة إلى حياة الجاهلية.

والمسألة الأهم بالنسبة إلى موضوع هذه الفقرة هو أنه بملكيتها للأرض على الأساس الذي ذكرناه، ترى الأسرة التي بادرت بعمارة البلدة أن الإمارة هي حق مكتسب لها في هذه البلدة، بل تعتبره حقاً حصرياً لها من دون غيرها من الأسر، حتى ولو كانت من القبيلة نفسها. وهذا يعني أن الحق السياسي في الحكم اكتسب صفتي الحصرية والديمومة في الأسرة، وأصبح الحكم بذلك نوعاً من المَلَكية المُؤَسَّسة على ملكية الأرض انطلاقاً من عمارة البلدة أو المدينة وامتداداً لها. من الواضح هنا أنّ الأسرة أخذت بهذا الموقف مكان القبيلة كمصدر للمكانة والسلطة بل الملكية. وهذه تدلّ مرة أخرى على مركزية الأسرة. لكن المهم هنا هو ما تدلّ عليه الملاحظة الأخيرة حول كيفية تشكّل السلطة السياسية مع استعادة الاستقرار وعمارة المدن بعد القرن 8هـ/14م، وارتباطه بملكية الأرض. بعبارة أخرى، الأساس أو الجذر الاجتماعي للإمارة أو السلطة في هذه الحالة هو الأسرة، وملكيتها لأرض البلدة موضوع هذه السلطة. وهذا مع ملاحظة أن القاعدة الفقهية المشار إليها، والتي على أساسها تتحقق ملكية الأرض لا تتضمن أن تكون هذه الملكية أساساً لتولي سلطة عامة. ولذلك يستند حق تولي الإمارة في نجد في تلك المرحلة إلى موروث اجتماعي وثقافي أكثر منه إلى قاعدة فقهية، إلا إذا نظرنا إليه من زاوية مفهوم «ولاية المتغلب». وذلك من حيث إن مبادرة الأسرة بعمارة البلدة وما تؤدي إليه من ملكية للأرض وحقّ التصرف فيها تتضمن معنى من معاني التفوق والتغلب على خلفية المبادرة بالإحياء والإعمار، وبالتالي حقّ الولاية على البلدة التي تنشأ على هذا الأساس. الإشكال هنا أنّ هذه الصيغة إذا كانت هي المعتمدة، وهو ما يبدو أنه كذلك، لا يتم التصريح بها، ولا يعرف إن كانت هناك تخريجات أو مبرّرات كان يؤخذ بها على هذا النحو لتسويغ طريقة تولّي السلطة في هذه البلدة أو تلك. وسكوت المصادر المحلّية عن هذا الموضوع، يجعل أمر تولي الإمارة في البلدة بالطريقة المشار إليها، يبدو أنه كان من قبيل الموروث المتعارف عليه، وبالتالي، كان يشكّل نوعاً من الأمر الواقع المقبول والمسلّم به، بما لا يتطلّب التكلّف في مناقشته أو تبريره. وهذا، كما يبدو أنّه كان واقع الحال، يشكّل نوعاً من الشرعية للسلطة في مدن حاضرة نجد. تجدر الإشارة إلى أنّ هذه الشرعية ليست مستمدّة من نص شرعي مباشر، ولا من تداول انتهى باتفاق أو عقد بين أهالي البلدة والأسرة الحاكمة يحظى بإجماع داخل البلدة. كل ما يشير إليه هو أنّ أساس السلطة في المدينة النجدية في ذلك الوقت كان أساساً سياسياً يعتمد على موازين القوة، وليس على قانون أو مبدأ شرعي. ويتكوّن هذا الأساس من ثلاثة عناصر: الأول مكانة الأسرة التي كسبتها بمبادرتها إلى عمارة المدينة، وملكيتها للأرض التي تؤول إليها نتيجة للعمارة، وهي ملكية تتضمن سلطة التصرف بها. العنصر الثاني موروث اجتماعي يسمح بتسلم الإمارة على هذا الأساس. وهذا واحد من التداعيات السياسية لنمط الاستقرار الانتشاري. و أخيراً رأي فقهي يرى أن التفوّق والتغلّب، إذا حقّق الأمن والاستقرار، فهو شرط كاف لإضفاء الشرعية على هذه الإمارة. لكن لا بد من تأكيد أنه ليس هناك ما يدلّ على أنّ هذا العنصر الأخير كان يؤخذ به بشكل واعٍ ومباشر لتسويغ شكل السلطة الذي كان سائداً آنذاك.

ما هو واضح أنّ الحق في الإمارة يبدأ أولاً على أساس المبادرة بعمارة البلدة ومن ثَمّ ملكية أرضها، ليصبح أمراً واقعاً يفرض نفسه داخل البلدة. والذي يبدو هو أنّ تولّي الإمارة من قبل الأسرة التي بادرت بعمارة البلدة كان في البداية مقبولاً ومحل اتفاق. والمؤسف أنّ المصادر لا تمدّنا بما يساعد على تعيين الحدود الزمنية التي كان تولي الإمارة خلالها مقبولاً ومحل إجماع. وذلك لأن انتشار ظاهرة الصراع بعد ذلك على الإمارة داخل كل مدينة تقريباً، بل داخل الأسرة الحاكمة نفسها، وبالتالي، تفشّي ظاهرة القتل وعدم الاستقرار السياسي خاصة بين القرنين 11 و12 الهجريين يشير بوضوح إلى أنّ ما كان مقبولاً ومتفقاً عليه أصبح محلّ خلافات وصراعات لا تنتهي. ومن السياق التاريخي الذي تقدمه المصادر المحلية، كان الحق في الإمارة أو السلطة في كل مدينة مرتبطاً في الغالب بقدرة الأسرة التي تملكه على فرضه والدفاع عنه. وفي حالة تضعضع هذه القدرة يحصل الانقسام، وتحصل عملية الانقضاض على مركز الإمارة إما من داخل الأسرة نفسها أو من أطراف وعوائل أخرى.

لا تتناول المصادر المحليّة موضوع الإمارة والحكم، لا بشكل عام ولا بشكل تفصيلي. تشير هذه المصادر إلى ظاهرة الصراع، وإلى عمليات القتل. لكنها لا تدخل في تفاصيل الحدث وأسبابه أو نتائجه. وهذا لا يعني أنّ أصحاب هذه المصادر لم يكونوا يستشعرون خطورة ما كان يحدث أو أنهم لم يكونوا يعتبرون أن في الأمر إشكالية تستدعي تناولها بشكل مباشر. الأرجح أنّ هذا يعود إلى أنّ مؤلفي تلك المصادر كانوا من رجال الدين. وربما أنّ هؤلاء كانوا يرون أن الخوض في هذا الموضوع غير مأمون الجانب لا سياسياً ولا دينياً. لكن الحقيقة أنّ مستوى المدونات التاريخية كان بالإجمال متواضعاً سواء من حيث اللغة أو الأسلوب أو المعلومة أو الأفق المعرفي. وبالتالي، يمكن القول إن عدم تناول المسألة السياسية لحكم الإمارة ينتمي إلى هذا الإطار، وليس إلى غيره. في السياق نفسه يلاحظ أيضاً غياب مصطلح «سياسة» بكل تصريفاته في هذه المصادر، مما يدلّ على أنه لا وجود لهذا المصطلح في قاموس الثقافة المحليّة في تلك الأيام. قد يمثّل هذا مؤشراً على أنّ المسألة السياسية، ومسألة السلطة بشكل خاص، لم تكن أولوية بالنسبة إلى الناس. ولا شك في هذه الحالة أنه لبساطة ثقافة حاضرة نجد وانتشار الأمية فيها وهيمنة ثقافة دينية بسيطة ومباشرة، إلى جانب عدم وجود سلطة مركزية علاقة بتدنّي الوعي السياسي في تلك الحاضرة، نجد آنذاك. لكنْ هناك سبب آخر، وربما أكثر أهمية وهو أن احتياجات الناس الأساسية واليومية كانت لها الأولوية القصوى على غيرها نظراً إلى حالة الفقر وصعوبة المعيشة، وما كان يتعرّض له المجتمع من مجاعات وكوارث طبيعية. ومع وجاهة هذا الرأي، إلا أنّ غياب مصطلح «السياسة» عن المصادر المحلية يدل أيضاً على مرحلة ثقافية لا تتضمن لغة المجتمع فيها مفردة السياسة تحديداً. في تلك المرحلة كان المجتمع يعبّر عن نفسه، وفهمه للأحداث وموقفه منها بمفردات مختلفة، لكن تحمل المعنى نفسه أو قريباً منه. لأنّه يبقى أنّه بمصطلحاتنا الحديثة كانت هناك عملية سياسية تجري على قدم وساق في حاضرة نجد، وكانت لها آثارها وتداعياتها على حياة الناس. وهذا تحديداً ما كان يحدث، خاصة مما له صلة بالإمارة والصراع عليها، وما تسبّبت به من عدم استقرار سياسي. وكان المجتمع يعبّر عن وعيه وموقفه من تلك الأحداث من خلال مفردات اللغة السائدة التي كانت تعبّر حينها عن ذلك الصراع السياسي الدائر؛ حيث نجد في المصادر المحلية كلمات من مثل «الحرب» ومرادفاتها مثل: «الوقعة» (بمعنى المعركة) و«نية» (بمعنى وقعة) و«القتل» و«الهجوم» و«السطو» و«أخذ» (بمعنى استولى) و«الطياح» (بمعنى الانهزام) وأصبحوا (بمعنى تصالحوا)، وما شابه ذلك.

من هنا كانت أبرز سمات التاريخ النجدي خلال القرنين اللذين سبقا ظهور الحركة الوهابية هو الصراع المرير على الإمارة داخل كل بلدة، وهو صراع كان يبدو حينها أنه لا نهاية له، وغالباً ما يأخذ منحى عنيفاً. كما أشرنا من قبل لم يكن الصراع محصوراً بين الأسر المتنافسة على السلطة داخل البلدة، بل كان يحدث وبشكل لا يقلّ شراسة وقسوة داخل الأسرة الحاكمة نفسها التي تمسك بزمام الإمارة. وهذا ما كان يحصل في البلدات كلها من دون استثناء تقريباً، الأمر الذي يعكس مدى ما وصل إليه تصدع القبيلة في الحاضرة النجدية في تلك المرحلة. وقد تميّز تاريخ بعض البلدات، وخاصة أشيقر وثرمدا والتويم وحرمة والدرعية قبل إمارة محمد بن سعود، بحدة

الصراع على السلطة فيها، وباستشراء آلية العنف والقتل لتداول الإمارة في كل منها، وأخيراً بطول فترة الصراع. مرة أخرى، لو عدنا إلى ما حصل لبني وائل في أشيقر في رواية ابن لعبون السابقة لوجدنا مثالاً فاقعاً على ذلك. لنتذكر أن عائلة الوهبة، السكان الأصليين في أشيقر، برروا قرارهم بطرد عائلة بني وائل بالقول، «نخاف منكم أن تملكوا بلدنا وتغلبونا عليها». والأمر الذي كان يخافه الوهبة هنا هو سيطرة بني وائل على البلدة بما قد يؤدّي إلى استيلائهم على السلطة فيها. وقد نشأ هذا الخوف على خلفيّة نمو عدد وقوّة بني وائل في أشيقر. ثم تكشف الأحداث أنّ الصراع بعد ذلك انفجر داخل أشيقر بل في منطقة الوشم كلها، بشكل حاد ودموي أحياناً خاصة مع بدايات القرن 12هـ/18م[(547)]. لكن التويم التي أسسها بني وائل، وكما لاحظ المؤرّخ ابن بشر، قدّمت بعد ذلك نموذجاً صارخاً عما آل إليه وضع السلطة السياسية في كثير من المدن النجدية في تلك الفترة. ففي عام 1120هـ/1708م حصل في هذه البلدة صراع مرير على الإمارة توالى خلاله أربعة أمراء كل منهم يأتي إلى الإمارة بقتل الذي قبله، لينتهي الأمر بمقتله هو أيضاً. وقد اتضح في الأخير ألا أحد من هؤلاء يملك القدرة أو المشروعية في أن يكون أميراً على البلدة كلها. فانتهى الأمر بتقاسم السلطة في التويم بين الأربعة؛ حيث أصبح كل واحد منهم أميراً على ربع واحد فقط من البلدة. وسمّيت التويم حينها بـ «المربوعة». استمرّ الأمر على هذه الحال لمدة سنة كاملة[(548)]. إن انقسام هذه البلدة الصغيرة بهذا الشكل لا يعكس فقط المدى الذي وصل إليه الانقسام داخل الأسرة التي كانت تحكم التويم، بل مدى عجز أي من أطراف النزاع في حسم الصراع على الإمارة داخل هذه الأسرة. الانقسام مع عدم القدرة على حسم الصراع أدّى إلى تعمّق حالة عدم الاستقرار السياسي وفقدان الأمن. ونظراً إلى تشابه الظروف الاجتماعية والسياسية بين البلدات النجدية، فإنّ ما حصل في التويم يعطي صورة مصغّرة لكن معبّرة عن الحالة السياسية في نجد في ذلك الوقت.

يبدو أنّ النصف الثاني من القرن 11، والقرن 12هـ بشكل خاص وهو القرن الذي ظهرت في نصفه الثاني الحركة الوهابية، شهد أكثر حالات تصاعد الصراع بين المدن وأشدها، وخاصة الصراع على الإمارة فيها. وبالتالي يمكن القول إن هذه الفترة كانت من أكثر فترات عدم الاستقرار السياسي في حاضرة نجد آنذاك. لأنّ ما يميّز الروايات التاريخية عن هذه الفترة هو كثرة ما يتردد فيها بشكل لافت من أخبار عن حوادث القتل المتكرّرة في أحداث لها علاقة مباشرة بالتنافس على الإمارة بين أفراد الأسرة الحاكمة أو بالتداخل بين الصراع على الإمارة في داخل المدينة من ناحية ، والتحالفات والصراعات بين المدن نفسها، من ناحية أخرى [(549)]. من هنا، يبدو جلياً أن مبدأ القوة وتوازناتها داخل البلدة وخارجها كان الركيزة الأساسية للإمارة ولشرعيتها. ولذلك لم يتجاوز الاعتراف بحقّ عائلة ما بتولّي الإمارة في هذه البلدة أو تلك نطاق الأسرة ذاتها، بل إنّ المصادر نفسها تكشف، كما رأينا، أنّه حتى داخل الأسرة الحاكمة استمرّ الصراع على الإمارة انطلاقاً من المبدأ نفسه. ومن الواضح أيضاً، ونظراً إلى طول الفترة الزمنية التي استهلكتها تلك الصراعات، أن كل الأطراف كانت عاجزة عن حسم الصراع ووضع نهاية له، لا داخل البلدة، ولا بين البلدات في حاضرة نجد كلها. وبالتالي عاشت المنطقة حالة كئيبة من الحروب والصراعات والاغتيالات. وبسبب ذلك دخلت المنطقة حالةً من جمود الوضع السياسي على هذه الحالة من العنف المتبادل وعدم الاستقرار وصلت معه إلى طريق مسدود.

ملكية الأرض

أول ما نشير إليه في هذا الصدد هو أنّ المصادر الرئيسة للإنتاج وكسب الرزق في البلدات النجدية كانت الزراعة والتجارة والمشغولات اليدوية، من هذه الثلاثة كانت الزراعة القطاع المهيمن والأهم في اقتصاد البلدة سواء على صعيد حجم العمالة التي تستخدمها أم حصتها من الإنتاج. وفي هذا السياق، كانت حيازة الأرض من المؤشّرات القليلة المهمّة التي يمكن أن تعكس، بواقعية، المنزلتين الاقتصادية والاجتماعية للفرد وللأسرة على حدّ سواء. يمكن النظر إلى دور ملكية الأرض في حالة نجد إبّان الحقبة التي ندرسها هنا بطريقتين: حيازة الأرض بقصد إقامة مستوطنة، و تملّك الأرض بعد أن تستقرّ المستوطنة وتأخذ شكل بلدة أو قرية.

أزال النمط الانتشاري الذي أدّى إلى تشتّت الناس في أراضي نجد الشاسعة، تبعاً لعصبياتهم القبلية، عنصرَي القبيلة والنسب كعاملَين يرسمان الحدود المناطقية للمستوطنة. لكنّ طبيعة هذا النمط تجلّت في تنوّع طرائق حيازة الأراضي التي أقيمت المستوطنات عليها، تحكي المصادر عن طرائق أربع لحيازة موقع المستوطنة. فإمّا أن تكون هبة أو يتمّ شراؤها أو الاستيلاء عليها بالقوة أو تطويرها عملاً بمبدأ إحياء الموات المنصوص عليه في الفقه الإسلامي (تطوير أرض موات أو لا يُعرف صاحبها)[(550)].

إذا استثنينا منح الموقع الاستيطاني، نلاحظ أنّ الطرائق الثلاث الأُخرى اعتمدت على القرابة وعلى القبيلة وكذلك على الخصائص السياسية والاقتصادية الأكثر تنوّعاً وواقعية. وربما تضمّنت هذه الاعتبارات العرض والطلب في حالة بيع الأراضي وشرائها، وميزان القوى في حالة حيازة الأرض بالقوة، وتوافر الموقع وإمكانية تطويره في حالة إحياء الموات. لكن إلى أيّ حدّ شكّلت الاعتباراتُ القبلية عاملاً في هذه الطرائق؟ إنّه سؤال مفتوح يعتمد على عدد لا يُحصى من الشروط والظروف التي يرتبط كل منها بوضع معيّن. وقد ذكرنا سابقاً أنّه لا بدّ من أنّ إيثار الأشخاص الذين تجمعهم بالمستوطِنين قرابة أو نسب كان دائماً عاملاً موجوداً. لكنّنا نسأل هل كان عاملاً مقرراً؟ يتعيّن أنّه كان كذلك في طريقة الحصول على الموقع الاستيطاني بواسطة الهبة، والغالب أنّ النّسب القبلي كان يرجّح كفة الميزان بطريقة أو بأخرى[(551)]. لكنّ المبدأ الغالب حتى في هاتين الحالتين هو أن الإقامة في المستوطنة لم تقتصر بحال من الأحوال على المستوطنين الذين تجمعهم أواصر القربى[(552)]. لكن نتذكر أن صراعات عنيفة كانت تندلع بين الأسر غالباً في البلدة الواحدة، مع انتسابها إلى القبيلة نفسها، إلى حدّ أنّ بعض الأسر استقوت بقبائل أخرى على خصومها من أقربائها.

ومن ناحية أخرى، يظهر أن طريقتي الاستيلاء على الأرض ومنحها كانتا الأكثر شيوعاً من بين الطرائق الأربع في إقامة المستوطنات، ولا سيّما منح الأرض في المراحل الأولى لبناء المستوطنة. والسبب واضح وهو أنّ الغالبية العظمى من الناس الذين أرغموا على الاستيطان أو إعادة الاستيطان كانوا عاجزين عن إقامة مستوطنة خاصة بهم، إما لأنّهم كانوا يفتقرون إلى القوة الكافية للاستيلاء على أرض أو يفتقرون إلى الوسائل الاقتصادية التي تمكّنهم من شرائها أو لأنهم، في حال امتلاكهم القوة الاقتصادية، كانوا يفتقرون إلى القوة السياسيّة اللازمة لحماية أنفسهم وحماية من ينضمّون إليهم. وإذ إن الاستيطان كان عملية عفويّة تحدث في ظل فراغ سياسي حيث لا وجود لسلطة مركزية، فالأرجح أن أغلب الناس لم يجد بداً من الانضمام إلى من يملك القدرات الاقتصادية والسياسية اللازمة لبناء مستوطنة والقوة اللازمة لحماية سكانها. وعلى هذا الأساس شاع منح الأراضي في الأيام الأولى لبناء المستوطنات لجذب مستوطنين جدد إليها، وكانت ملكية الأراضي وامتلاكها في هذا الإطار خاضعة لطائفة مختلفة من الاعتبارات الاقتصادية والقانونية والسياسية، ولذلك أخذت شكلاً مختلفاً.

لقد امتلك مؤسّسو المستوطنة (رؤساء الأسر المؤسسة) أرض المستوطنة وحِماها، لذلك امتلكوا حقاً مطلقاً أجاز لهم بيع أي جزء من تلك الأرض أو تأجيرها أو التبرّع بها. والظاهر أن طريقة منح الأراضي استُخدمت على نطاق واسع في الأيام الأولى لبناء

المستوطنات لجذب مستوطنين جدد[(553)]. وبعد أن تتوطّد دعائم المستوطنة، تتمّ حيازة الأرض عبر نظام معقّد بعد ذلك[(554)]. في هذا النظام، تعتبر ملكية الأرض بالقوة في المدينة عملاً غير قانوني لوجود سلطة سياسية، ولوجود رئيس للبلدة يحكم هذه المدينة. ولئن كانت الطرائق الأخرى ممكنة في هذا السياق، لم يكن اللجوء إليها ممكناً من الناحية العملية للأوضاع الاقتصادية الصعبة التي عاناها أغلب الناس في البلدات. لذلك كانت الأراضي تُمنح على نطاق ضيّق للغاية، ولا سيما بعد أن تتوطّد المستوطنة وينمو سكانها باطراد. وبالإضافة إلى ذلك، كانت عمليّة منح الأراضي متأثّرة دائماً بأواصر النسب أو بالصلات الخاصة بالرئيس. وفي ما يتعلّق بطريقة إحياء الموات، كان تطبيقها معقّداً لاعتبارات اقتصادية وفقهية، لأنه بخلاف تطوير الأرض بغرض بناء مستوطنة، كانت محاولة امتلاك أرض في مستوطنة بهذه الطريقة متوقّفة على موافقة رئيس المستوطنة. كما إن استصلاح الأرض لزراعتها عملاً بمبدأ إحياء الموات يتطلّب، في ظلّ ظروف نجد الاقتصادية آنذاك، رأسمالاً لا يتوافر عادة لعامة الناس. والأمر نفسه يصحّ أن يقال في شأن امتلاك الأرض بطريقة الهبة. في هذه الحالة، كان المالك، وهو في الأغلب فلاّح، يُجبَر على اقتراض المال من التجار أو من مقرضي المال لاستصلاح الأرض وزراعتها مقابل رهنها. ولأنّ هذا الفلاح لم يكن في أغلب الحالات قادراً على سداد دينه، تبرز طريقة أخرى لحيازة الأرض، وذلك بوضع مُقرض المال يده عليها (استرداد الحيازة) لعدم سداد مالكها دَينَه. بناء على ذلك، يستمرّ المالك الأصلي في تعهدها لكن كشريك بالمزارعة. والقصة التالية التي يحكيها أبو طلال توضح طريقة استرداد حيازة الأرض، يقول أبو طلال «انتقلت أسرتنا من إحدى البلدات في نجد إلى عُنَيزة قبل قرنين ونيّف [روى قصته في أواسط ثمانينيات القرن الماضي]، كنا نشتغل بالتجارة وكنا نساعد بعض الفلاحين الفقراء دائماً في عنيزة بمنحهم قروضاً، وإذا عجزوا عن سدادها، كما كانت الحال غالباً، كنّا نضع يدنا على أراضيهم، ليعمل الفلاحون لدينا كشركاء في المزارعة بعد ذلك..»[(555)].

لم يكن شراء الأرض متاحاً لأغلب سكان البلدات لسبب بسيط هو عدم امتلاكهم المال اللازم لشرائها. كان اقتصاد البلدة النجدية محدوداً للغاية لتضافر أوضاع متنوّعة في الوقت عينه، منها الأمّية والتكنولوجيا المتخلّفة وغياب السلطة المركزية وندرة الموارد الطبيعية وغياب البنية التحتية. لذلك، كان بناء الرساميل في البلدات محدوداً وبطيئاً، وكان في حوزة أقليّة صغيرة غالباً ما ترك باقي الناس يكابدون في أوضاع اقتصادية صعبة ومستوى معيشة متدنٍّ. في ظلّ هذه الظروف الاقتصادية، شكّلت عملياتُ بيع الأراضي وشرائها نسبة تافهة من تجارة العقارات بالبلدات. والغالب أنّ شراء الأراضي اقتصر على فئة التجار الذين يقال إنهم كانوا من بين قلّة من المستثمرين الذين اختاروا توظيف أموالهم في استصلاح الأراضي لجني ثمارها لا لحيازة الأرض نفسها[(556)]. كما إنه في اقتصاد ضعيف مثل هذا، لا بدّ من أن «ثروات» الطبقات العليا، وعلى التحديد الرؤساء وفئة التجار، كانت محدودة أخذت شكل عقارات جامدة في الأغلب وأموال نقدية قليلة. أضف إلى ذلك أن سبل الاستثمار كانت محدودة للغاية، ولئن كانت الزراعةُ الاستثمارَ الأعلى ربحاً في ذلك السياق، لم تكن لتتجاوز القيود التي فرضتها الأوضاعُ الاقتصادية والاجتماعية السائدة. في هذه الحالة، حيث سوق العقارات محدودة، أضحى استئجار الفلاح الأرضَ من التاجر أكثر طرائق حيازة الأرض شيوعاً في البلدات النجدية. كانت حيازة الأرض بهذه الطريقة تتمّ بموجب عقد ينصّ على تأجير الأرض وعلى سداد إيجار سنوي. والظاهر أنّ الإيجار كان يُدفع عيناً على شكل مقادير معيّنة من المحصول في أغلب الحالات، وإن كان يُدفع نقداً في بعض الحالات[(557)]. ومن ناحية أخرى، يشير شيوع تأجير الأراضي إلى أنّ صاحب الأرض كان يأخذ فائض الإنتاج من الفلاح ليبيع حصته منه في السوق نقداً.

أخذت طريقة استئجار الأرض في البلدات النجدية شكلاً مختلفاً بل أشكالاً معقّدة في بعض الحالات. يعكس بعض هذه الأشكال الأوضاعَ الاقتصادية البائسة التي عاشتها تلك البلدات وكيف صاغت توقعات أهاليها في ذلك الوقت. وعلى سبيل المثال، إحدى طرائق تأجير الأرض تعرف بالصبرة، وكانت مدة هذا الإيجار تتراوح بين خمسين سنة وألف سنة. وإذا كان المالك يؤجّر أرضه مدة ألف سنة مقابل إيجار ثابت، فذلك يعني أنه لا يتوقّع تغيّر قيمة أرضه بشكل كبير في غضون ألف عام. وعلى ما جاء في بعض الروايات، كانت الصبرة إحدى أكثر طرائق حيازة الأرض شيوعاً في بعض البلدات النجدية[(558)]. وكان لذلك مضاعفات أشار إليها دونالد كول -

عبد الله طالب بعد إسلامه ـ وكول والتركي (Altorki and Cole) بقولهما: «ليس بالأمر الخارج عن المألوف أن يتملك قطعةَ الأرض أحفادُ شخص استأجرها بموجب عقد الصبرة قبل نحو خمسمئة عام. وربما توارث الأحفاد عقدَ الإيجار، ليبيعوه لشخص آخر بعد ذلك الذي ربما يعمد إلى بيعه أيضاً... وفي الوقت عينه، كانت أشجار النخيل التي زرعها المستأجِر ملكاً له لا لصاحب الأرض، مثل الأبنية التي شيّدها مستأجر على أرض استأجرها»[(559)].

الشكل الشائع الآخر لتأجير الأرض، على ما ذكرت المصادر، هو نظام المحاصصة[(560)]. بموجب هذه الطريقة، يستأجر الفلاحُ الأرض من مالكها بناء على نظام المحاصصة ولمدة زمنية محدّدة، وللمحاصصة صور وأنواع مختلفة تبعاً لحالة الأرض، وما إذا كانت مستصلَحة أم غير ذلك، ونوع الإيجار ومقداره اللازم دفعه للمالك[(561)] وحيازة الأرض بهذه الطريقة كانت الشكل الغالب في البلدات القائمة. لكنّ ابن عيسى ذكر أن بلدة الحصون في منطقة سُدَير بُنيت بموجب شكل من أشكال المحاصصة يسمى المزارعة، ما يشير إلى أنها طُبقت خارج السياق المألوف لحيازة الأرض داخل البلدة[(562)]. لكنّ الظاهر أنها حالات قليلة استثنائية بُنيت فيها بلدات على أراضٍ مستأجَرة. وبما أن بلدة الحصون بُنيت بهذه الطريقة، يظهر أنها البلدة الوحيدة التي ذكرت المصادر أنها تطوّرت وأصبحت مركز دعاوى ودعاوى مضادة مثيرة للخلاف طوال قرن تقريباً إلى حدّ أن ملكيتها انتقلت من شخص إلى آخر مرّات عديدة[(563)].

على أي حال، يجدر التشديد في هذا المقام على خصائص أربع مميزة ومهمة لحيازة الأرض في نجد في الحقبة الممتدّة من القرن التاسع إلى القرن الثاني عشر، الأولى هي أنّ الملكية الخاصة كانت السمة الغالبة في نظام حيازة الأرض سواء لبناء المستوطنات أم امتلاك الأراضي في البلدات. والظاهر أن هذه السمة الاقتصادية اكتسبت أهميتها عقب تفكّك القبيلة وتفتّت أراضيها وعقب نشأة البلدات، وبالإضافة إلى هذا التحوّل الاجتماعي والثقافي، تشكّل الملكيّة الخاصّة جزءاً من الثقافة الإسلامية ولا سيما الشريعة الإسلامية. ولا بدّ من أنّ المجتمع النجدي المسلم عزّز الميول الاقتصادية والقانونية في هذا الاتجاه في البلدات الناشئة. ومع أنّ الملكية الخاصة جعلت الأرض سلعة ذات قيمة يمكن مبادلتها في السوق، إلا أنه لم يكن لهذه السوق وجود من الناحية الفعلية وذلك لضعف الأوضاع الاقتصادية في تلك البلدات. وهنا تأتي الخاصية الثانية ، وهي أن التأجير أصبح الشكلَ الغالب لحيازة الأرض. وكان نظام المحاصصة أكثر طرائق استئجار الأرض شيوعاً. تكمن أهمية هذه الخاصية في اعتماد كافة صيغ استئجار الأرض في البلدات النجدية على استخلاص فائض المحصول من المستأجِر بطرق اقتصادية لا سياسية إثنية. وهذه كانت الخاصية الثالثة . ثم تأتي الخاصية الرابعة المأخوذة من أن أغلب أبناء الشريحتين الديمغرافيتين الرئيستين في البلدات، الخضيريين والقبيليين، كانوا مستأجِرين للأرض أو عمالاً فيها. من هنا كانت العلاقة بين مالك الأرض والمستأجر (المحاصِص) اقتصادية في الأساس. لذلك، عامل مالكُ الأرض المستأجرين، سواء أكانوا خضيريين أم قبيليين، بالطريقة ذاتها في النهاية بصرف النظر عن الاعتبارات القبلية. وهذه أمارة أخرى على التنوّع الاجتماعي في البلدات النجدية، وكذلك تنوع المصالح، ما يشير إلى أن المصالح السياسية والمصالح الاقتصادية لم تكن متطابقة دائماً.

الفئات الاجتماعية في المدن

توضّح المناقشة التي استعرضناها في الأقسام السابقة أنّ شكل علاقة المرء بالأرض ـ أساساً لا حصراً ـ هو الذي كان يحدّد المنزلة الاجتماعية لأغلب الناس في البلدات النجدية التي شكلت فيها الزراعةُ المصدر الرئيس للإنتاج والاستهلاك، سواء أكان مالكاً أم مستأجراً أم عاملاً في الأرض. وهذا ما كانت عليه الحال على الخصوص منذ الاعتراف بالملكية الخاصة مبدأ مسلّماً به، علماً بأنّ البناء الاجتماعي أجاز تملّك فائض الإنتاج لدواعٍ اقتصادية لا سياسية. وعلى هذا الأساس سيتّضح الخط الفاصل بين شكل علاقة الفرد بالأرض ونظام التراتبية الاجتماعية. لكن هناك عوامل أخرى أسهمت في نظام التراتبية الاجتماعية هذه أيضاً. وكما سنرى لاحقاً، من هذه العوامل التعليم الدِّيني الذي كان يمنح الفرد سلطة دينية، ولذلك كان مصدراً للحصول على منزلة اجتماعية أعلى وموقعاً طبقياً أعلى في الوقت نفسه. والعامل الآخر هو النسب القبلي أو انتفاؤه؛ إذ إنه كان مصدراً لتمتع صاحبه بمنزلة اجتماعية أعلى، لكن ليس بالضرورة مصدراً لموقع طبقي أعلى. يعكس هذان العاملان، وإن لم يكونا الوحيدَين، مدى تعقيد العلاقة المتداخلة بين مفهومي المنزلة والطبقة اللذَين تطوّرا في المجتمع المتحضّر في نجد.

بأخذ ما تقدّم في الاعتبار، دعونا نستخلص بعض الملاحظات الأساسية حول الفئات والجماعات الرئيسة، وكيفية تقسيمها. أول ما نلاحظه في هذا الصدد هو أن الرؤساء والتجار وعلماء الدين تربعوا على قمة البناء الاجتماعي للبلدة[(564)]. وقد جنى الرؤساء ثرواتهم من مصدرين أساسيين: ملكيتهم لأراضي البلدة والضرائب المتنوعة التي كانوا يفرضونها على سكان البلدة، وخاصة المزارعين (الفلاليح). أما ثروة التجار، وهي ثروة نسبية بمعايير المرحلة، فكان مصدرها سيطرتهم على التجارة بين المدينة والعالم الخارجي. والواضح أنه في حالة علماء الدين شكّلت منزلتهم المستمدَّة من الدِّين مصدراً مهماً لنصيبهم من ثروة المجتمع. أحد المؤشرات الدالّة على ذلك امتلاك أسر العلماء القدرة المالية اللازمة لتغطية تكاليف تعليم أبنائها الذين كان بعضهم يكرّس جلّ وقته أو كله للعلم في أغلب الحالات قبل انضمامهم إلى فئة العلماء. والأرجح أنّ هذا كان أحد الأسباب الرئيسة التي تفسّر توارث أسر معيّنة الميلَ المتّصل إلى تلقّي العلم الشرعي، باعتباره شكلاً من أشكال الاستثمار. وخير مثال على ذلك الأسر التي تنتمي إلى عشيرة الوهبة من قبيلة تميم التي يقال إنها أنجبت أكثر من نصف علماء الدين قبل ظهور الحركة الوهّابية. كما إن أكثر من نصف العلماء المنتمين إلى أسر الوهبة ينتسبون إلى فرع واحد من هذه العشيرة، هو فرع المُشرَّف، والذي منه كان الشيخ محمد بن عبد الوهّاب مؤسّس الحركة الوهّابية[(565)]. والمؤشر الآخر هو امتلاك العلماء القدرة المالية اللازمة لأداء فريضة الحجّ غير مرّة في الظروف الاقتصادية الصعبة لمجتمع الحاضرة في ذلك الزمن، بالإضافة إلى قدرتهم الشرائية على العموم وقتئذٍ[(566)]. لكنّ الأمر الذي ميّز العلماء والتجّار عن الرؤساء هو أن رؤساء البلدات كانوا ينتسبون إلى شريحة القبيليين حصراً، في حين أن فئتي العلماء والتجار، وإن كانت أغلبيتهم من القبيليين، فإنهما بوصفهما فئتين اجتماعيتين لم تكونا مغلقتين أمام غير القبيليين[(567)]، لكن مع ملاحظة أنّ الحجم الديمغرافي لشريحة القبيليين أكبر منه لشريحة الخضيريين. يمكن الاستدلال على ذلك من إجمالي عدد علماء نجد الذين ترجم لهم البسام، ونسبة كل من الخضيريين والقبيليين إلى هذا الإجمالي. حيث يصل العدد الإجمالي للعلماء الذين ترجم لهم، وخلال ثمانية قرون إلى 830 عالماً. من بين هؤلاء كان هناك مئتا عالم وعالم واحد (201) من الخضيريين، وستمئة وتسعة وعشرين عالماً من القبيليين. أي إن نسبة الخضيريين لا تتجاوز 24 بالمئة من علماء نجد، ونسبة القبيليين 76 بالمئة. وهو ما يوحي بأن نسبة الخضيريين في المجتمع لا تقل عن 25 بالمئة. هذه الأرقام ليست دقيقة تماماً، وبالتالي لا تتجاوز كونها مجرد مؤشر على واقع، وليست دليلاً نهائياً على ما كان عليه هذا الواقع. حيث لا يدخل في العدد الإجمالي المذكور العلماء الذين عدّد البسام أسماءهم في نهاية كتابه، لكن من دون أن يحدّد انتماءهم الإثني، نظراً، كما يقول، إلى عدم توافر معلومات كافية عنهم. كما لا يدخل في ذلك العدد علماء أسرة، أو عشيرة البسام، التي ينتمي إليها المؤلف، أيضاً نظراً إلى عدم توافر معلومات كافية عنهم. لكن النتيجة الأكيدة التي يمكن أن يخرج بها قارئ

تراجم البسام لعلماء نجد خلال ثمانية قرون هي: أولاً أن الأغلبية الساحقة لعلماء الدين هم من فئة القبيليين. وهو ما يترك الانطباع بالتداخل بين الدين والقبيلة، كمصدر ربما للتداخل بين الدين والسياسة. ثانياً أن قبيلة تميم تستحوذ على نصيب الأسد في عدد علماء الدين في نجد. واللافت في هذا الصدد أن نصيب بني حنيفة من العلماء قليل جداً، خاصة بالمقارنة مع الاستقرار المبكر لهذه القبيلة، وأنها القبيلة التي تحضّرت، وانحلّت عصبيتها منذ زمن مبكر. ثالثاً أن نصيب فئة الخضيريين من العلماء قليلة جداً.

كانت الطبقات الدنيا أكثر تنوعاً وتداخلاً في جذورها الإثنية والطبقية إلى حدّ أنه لا بد من أنها شكّلت الأغلبية الساحقة من السكان في كل بلدة. من بين الطبقات الدنيا طبقة الفلاحين (الفلاليح) وهي أكبرها، وقد تميّزت بأهميّة خاصة لكون الزراعة النشاط الاقتصادي الرئيس، ولذلك شكلت هذه الطبقة المصدر الرئيس للإنتاج وتوفير سبل العيش في المدن والقرى. والظاهر أنّ الزراعة كانت ميداناً مفتوحاً أمام القبيليين والخضيريين على حدّ سواء، مع أن التخصّص فيه تأثّر بالانتماءات الإثنية. وفي هذا الصدد، أشار رنتز (Rentz) إلى أنّ التخصص في الزراعة في البلدات النجدية ارتبط بملكية الأرض في الأساس. ولمّا كان الخضيري لا يملك أرضاً إلاّ نادراً، ولمّا كانت ملكية الأرض في حوزة القبيليين، لا بدّ من أن حراثة الأرض شكّلت تخصصاً اشتغل فيه بنو خضير[(568)]. لكن ليس هناك دليل يؤازر هذه الفرضية التي يبدو أنّها تعتمد على الاستدلال المنطقي من الترابط الاجتماعي لمنزلتي الفئتين، أكثر منه اعتماداً على مؤشرات أو أرقام أكثر وضوحاً ومصداقية. لكنّ الأمر الذي لم تلحظه هذه الفرضية هو الواقع الاقتصادي لكل من الفئتين، والعلاقة بين هذا الواقع والمنزلة الاجتماعية لكل منهما. فحقيقة أنّ ملكية الأرض كانت في معظمها في حوزة جماعة القبيليين لا تعني أن أغلب أفراد هذه الجماعة كانوا في وضع يمكّنهم من شراء الأراضي. الأرجح أنّ ملكية معظم الأراضي داخل فئة القبيليين تعود إلى الأقلية في هذه الشريحة. وكما ذكرنا آنفاً، كانت المحاصصة أكثر الطرائق شيوعاً في حيازة الأرض في البلدات النجدية. ولا بدّ من أنّ هذا ما كانت عليه الحال حتى قبل القرن 12هـ/18م عندما لم يكن هناك سلطة مركزية، وعندما كانت الأوضاع الاقتصادية في أسوأ أحوالها. وكما بينّا سابقاً، كانت ملكية الأرض في أيدي أقلية يرجَّح أن عامة أفرادها من شريحة القبيليين. ضمّت هذه الأقلية الرؤساء (رؤساء الأسر) والتجار والعلماء بشكل رئيس[(569)]. ولا يوجد ما يشير إلى إقصاء الخضيريين من تملّك الأرض، لكن بما أن المتعارف عليه أن القبيليين شكّلوا الأغلبية من بين سكان المدن، لا بدّ من أنّ أغلب هذه الجماعة التي امتهنت الزراعة كانوا من المستأجرين الذين يحرثون الأرض ويزرعونها مقابل حصة من الإنتاج للمالك، وذلك لكسب لقمة عيشهم مثل نظرائهم من جماعة الخضيريين. بهذا المعنى، كان ارتباط ملكية الأرض وحراثتها بالقدرات الاقتصادية أقوى إلى حدّ بعيد من ارتباطها بالجذور الإثنية للمزارعين[(570)].

إلى جانب الفلاحين، كان يوجد حرفيون وتجار البيع بالتجزئة، والوسطاء في السوق، وراكبو الجمال (الجماميل) والظاهر أنّ طريقة تقسيم العمل في السياق الاجتماعي والاقتصادي للبلدات أضحت بالغة التعقيد إلى حدّ أنه وُجِد في كل من تلك الفئات متخصّصون، وعمال يعملون لديهم. وفي هذا الصدد، دوّن الرحالة البريطاني تشارلز دوتي (Charles Doughty) في أثناء إقامته القصيرة في منطقة القصيم سنة 1878م بعض الملاحظات حول الفئات الوظيفية للحرفيين والباعة في بلدة عُنَيزة. حيث وجد أن عامة المنتمين إلى فئة الحرفيين (طبقة الصناع) كانوا عمال خشب، وبنّاؤون (حرفية)، ونجّارون وعمال حصى ونحّاتون وخيّاطون. ولاحظ وجود تخصّصات متفرّعة عن التخصّصات السابقة، فوجد على سبيل المثال في فئة ما يسميهم دوتي «فئة الصناع» صنّاع دروع وصفّاحين ونحّاسين وصاغة. وفي جماعة الحفّارين على الخشب وَجد خرّاطي الأواني، وصنّاع الأقفال الخشبية، وصنّاع الهوادج للجمال، والنجارين. وضمت فئةُ النحّاتين: الحطّابين والغطاسين ونحّاتي الرخام وصنّاع الهواوين (التي تُستعمل في طحن حبوب البنّ).

كما وجد الرحالة البريطاني في فئة الباعة باعة الثياب وباعة المنتجات الصغيرة (موادّ خام طبّية وعقاقير لمداواة الجمال وقطع السكر وبهارات وصابون سوري وحبوب بنّ جلبتها القوافل المتجهة إلى مكة المكرمة) وباعة الموادّ التموينية[(571)]. وأشار دوتي إلى مشاركة النساء في أنشطة السوق العامة وقال «يوجد في السوق محلات عامة صغيرة، تدير السيدات بعضها؛ حيث يبعن البصل

والبيض والمسامير الحديدية والملح وأعواد الثقاب ومعدات الخَبز..» و«في أيام الجمعة، يمكن أن ترى سيدات منقّبات يجلسن في المجلس لبيع الدجاج والقشدة والقِراب المصنوعة من الجلد المدبوغ والمعدّ جيداً»[(572)]. لكن مشاركة النساء اقتصرت في المشغولات اليدوية على أعمال الخياطة[(573)]. بيد أنّ حاجة المرأة إلى الخروج للعمل في السوق في المجتمع النجدي المحافظ في القرن 13هـ/19م مؤشّر على المرونة الثقافية لذلك المجتمع، وبخاصة في ظلّ أوضاع ضاغطة اقتصادياً، وتتّسم بالمحافظة اجتماعياً. في الواقع، لم يستطع دوتي اجتناب الإشارة إلى الأوضاع الاقتصادية في منطقة القصيم بقوله «يطوف فقراء القصيم والوشم حتى في مناطقهم، ويتنقل عمال المزارع الفتيان من بلدة إلى أخرى بحثاً عن عمل؛ حيث يقال لهم إنهم سيتقاضون أجوراً جيدة لقاء عرق جبينهم»[(574)].

المكانة والطبقة

لا تكتمل مناقشة البناء الاجتماعي من دون الحديث عن طبقة أخرى في التراتبية الطبقية لمجتمع حاضرة المدن النجدية. وأعني بذلك النظام الاجتماعي الذي يقسم المجتمع إلى خضيريين وقبيليين، وهو ما تقدّم الحديث عنه. يعكس نظام الخضيريين ـ القبيليين من وجوه عديدة الخصوصية الاجتماعية والثقافية للمجتمع النجدي. وسنبين في شرحنا لمفهوم المنزلة صفاته الفريدة من نوعها، وكيفية ارتباطها بالصورة الأخرى للتراتبية بين الطبقات.

يمثّل الخضيريون والقبيليون بوجه من الوجوه صورة التنوّع والتمايز المعتمدة على الإثنية، وكيف ترتبط بمفهوم الطبقة. لنأخذ مثلاً منصب رئيس البلدة الذي لطالما كان حكراً على أسرة من شريحة القبيليين في المجتمع. زد على ذلك أنّ رئيس البلدة وأسرته سيطروا على أراضي البلدة. والواضح أنّ النسب القبلي في هذه الحالة تُرجم إلى سلطان ونفوذ ومصدر للثروة. لكن إذا وضعنا منصب رئيس البلدة جانباً، نلاحظ أنّ ملكية الأرض، كما أشرنا، كانت تقتصر على أقلية يظهر أن أغلب أفرادها من شريحة القبيليين[(575)]. لكن لا يظهر أن غالبية شريحة القبيليين امتلكت القدرة على شراء الأرض، وهذا واضح من حقيقة أن أكثر طرائق حيازة الأرض شيوعاً كانت طريقة الاستئجار وأنّ الإيجار أخذ شكل اتفاقات محاصصة في الأغلب[(576)]. وفي هذا الصدد، ربما خدم النسبُ القبلي مفهوم المنزلة والمقام الرفيع لأغلب القبيليين، لكنه لم يُترجَم إلى مصدر للرساميل والعيش الرغيد للأغلبية. لذلك، شكّل سائر القبيليين فئة واحدة تبعاً لنسبهم القبلي، لكنهم انقسموا إلى طبقات مختلفة لاعتبارات اقتصادية وسياسية. ولا بدّ من أن الظاهرة نفسها تجلّت في شريحة الخضيريين أيضاً[(577)]. لذلك، يبدو أنّ الأغلبية الساحقة من أفراد كل من الخضيريين والقبيليين إما كانوا مستأجرين للأرض أو عمالاً فيها، لكن لم يتّضح تماماً إلى أيّ شريحة انتمت الأغلبية في كل فئة. واعتماداً على أنّ أغلبية سكان المجتمع، مهما كان حجم هذه الأغلبية، هم من القبيليين، فإنّ أغلبية المستأجرين للأرض، والعمال عليها لا بد من أنهم من هذه الفئة أيضاً.

يُظهر المثال المتقدِّم على ملكية الأرض والهوية الإثنية أن مفهومَيْ الطبقة والإثنية في نظام الخضيريين ـ القبيليين كانا متداخلَين ومتضادَّين، وهو أمر متوقّع بالنظر إلى طبيعتي الشريحتين. وبالتالي، إذا كانت الإثنية حيِّزاً اجتماعياً محدّد المعالم للهوية يوفر المساواة لجميع المنتمين إليه، نجد أنّ الطبقة نظام لانعدام المساواة. وهو ما يعني أنّ ما يبدو مساواة إثنية لهذه الفئة أو تلك أقرب إلى الوهم منه إلى الحقيقة. إنّه نوع من الآلية الأيديولوجية السياسية لتبرير التراتبية داخل الفئة قبل خارجها. وفي الحالة التي بين أيدينا، نجد أنّ الأساس الإثني للتراتبية الاجتماعية هو ثقافة المجتمع، ونظامه القيمي الذي يحدد الصفة الإثنية لهذه الشريحة أو تلك. ربما إنّ المنزلة في المجتمعات الأخرى تعتمد على العِرق أو القومية أو اللغة، لكنّ الأساس الفئوي للتقسيم الطبقي هو نفسه في سائر المجتمعات، وهو مكانة المرء في عملية الإنتاج في المجتمع وعلاقته برأس المال. وكما مرّ معنا آنفاً، يحمل الأشخاص الذين يتقلّدون مناصب طبقية مختلفة هوية إثنية واحدة، وأعضاء الطبقة الواحدة يملكون هويات إثنية مختلفة أيضاً. إنّ التداخل والتجاذب هنا حاصل بين الهوية الإثنية للفرد والواجبات التي تفرضها عليه هذه الهوية، والوضع الطبقي الذي قد لا ينسجم مع تلك الواجبات.

لكن لو عدنا إلى نظام التراتبية بين الخضيريين والقبيليين، نجد أنّ مصدر التجاذب والتداخل بين مفهومَي الإثنية والطبقة يكمن في مجموعتين من الشروط لا يمكن التوفيق بينها في الثقافة النجدية. المجموعة الأولى تتضمّن التناقض الحاد بين المضامين الاجتماعية والثقافية لانعدام المساواة في نظام التراتبية الاجتماعية بين الخضيريين والقبيليين، من ناحية ، وبين الدِّين الإسلامي الذي يقوم على المساواة المطلقة أياً تكن الفوارق العرقية أو الإثنية أو اللغوية أو القومية من ناحية أخرى ، التناقض الواضح هنا هو بين القيم الثقافية للناس وإيمانهم الديني، حول مسألة تتعلق بالإثنية والمنزلة.

المجموعة الثانية تتضمن أخطر مصادر التجاذب وهي العلاقة بين الأوضاع الاقتصادية العامة في نجد والواجبات القبلية المفروضة على أفراد شريحة القبليين السكانية على التحديد. ولا بدّ من أنّها كانت علاقة عسيرة على هؤلاء الناس لأنّ المصادر المحلّية تخبرنا بأن الأوضاع الاقتصادية في نجد كانت خانقة في أغلب الأحيان، ومتقلّبة دائماً إلى حدّ أنّ المجاعة كانت مصدر تهديد للمجتمع النجدي مرات كثيرة في سحابة ثلاثمئة سنة، ما بين القرن 9هـ/15م، والقرن 12هـ/18م، ولا سيما عندما كانت تحلّ كارثة طبيعية وهو الأمر الذي كان يتكرّر حدوثه كثيراً[(578)]. بل إنّ من السمات المميّزة لتاريخ نجد في تلك الحقبة هي أنّ المصاعب الاقتصادية الدائمة في المنطقة تسببت في نزوح متواصل للسكان إلى الدول المجاورة، مثل: العراق والكويت ومنطقة الأحساء والشام أو سوريا[(579)]. تحت مثل هذه الظروف كانت الواجبات المفروضة على القبلي تمنعه من العمل في أنواع عديدة من الوظائف لكسب لقمة عيشه كالعمل قصاباً وصائغ فضيات ودبّاغاً وحدّاداً وما إلى ذلك. وذلك لأنّ هذه الأعمال كانت ولا تزال، تحطّ من المكانة الاجتماعية من منظور النسب القبلي، ولذلك فهي لا تتناسب مع العادات القبلية والمنزلة المصاحبة لها. هنا تتصادم العقلانية والمصلحة مع قيمة ثقافية تفتقد أبسط أسس العقلانية. وفي ظل مثل هذه الظروف، لا بدّ من أنّ الذين سعوا إلى التوفيق بين واجباتهم القبلية، ومكابدة الأوضاع الاقتصادية في ذلك الزمن العصيب من أفراد الشريحة القبلية علقوا في صراع مرير عصيّ على الحلّ. يرى حمد الجاسر أنّ الظرف الاقتصادي كان من بين المصادر الاجتماعية التي تشكّلت منها فئة ما يسمى بالخضيريين. وذلك أن بعض القبيليين اضطر تحت وطأة الفقر إلى ممارسة أعمال لا يقرّها نسبه القبلي لمواجهة ظرفه الاقتصادي الصعب. ومن أجل ذلك قد يضطر أيضاً إلى تغيير مكان إقامته وإخفاء نسبه القبلي[(580)].

ثم إنّ نظام التقسيم الطبقي فريد من نوعه، وقد بيّنا أن هذا النظام ليس متجذّراً في سمات عرقية و/أو ثقافية ملموسة ترسم خطاً فاصلاً واضحاً بين الشريحتين، بل على العكس، يشترك الخضيريون والقبيليون في كل شيء ما عدا فكرة النسب القبلي. وطالما أنه لم ينتج من الفرق في النسب فروقٌ عرقية أو ثقافية أو اجتماعية، يكون الخط الفاصل بين الشريحتين من الناحية الفعلية والأساسية لا يتجاوز كونه مجموعة من المعلومات الشائعة المخزّنة في الذاكرة الجمعية للمجتمع بشأن النسب. وبالتالي، فإنه من دون الاطلاع على معلومات النسب مسبقاً عن فرد ما مثلاً، يستحيل تحديد الشريحة التي ينتمي إليها هذا الفرد[(581)]. وبالتالي، فإنّ التراتبية في هذه الحالة تعتمد على معلومات مجردة، (ليست أشياء عينية ملموسة)، تعتمد بدورها على الذاكرة، والذاكرة الجمعية بطبيعتها انتقائية، هي التي حدّدت طبيعة هذا النظام ومسار تطوّره. وهذه، كما أشرنا من قبل، سمة مجتمع بسيط في ثقافته، وفقير في مصادره وتنظيمه، لكنه لا يستطيع تفادي قانون التراتبية الاجتماعية كمجتمع إنساني. ولذلك لم يكن أمامه كما يبدو إلا مسألة النسب. ما عدا ذلك، في تلك الأزمة، كانت أغلبية الناس متساوية في كل شيء تقريباً. واللافت في حالة هذه التراتبية أن الانقسام التراتبي بين الشريحتين، لم يتحوّل إلى نظام طبقي مغلق، كما في النظام الاجتماعي القديم في الهند. كما إن هذا النظام لم يكن مؤهلاً لأن يكون أساساً للتقسيم الطبقي المتعارف عليه أيضاً. والأمر الثاني هو أن النظام لم يكن ليتحوّل إلى نظام جامد. بدلاً من ذلك، باعتماده على معلومات مخزّنة في الذاكرة، كان في الواقع مهرّباً للأفراد سيّئي الطالع الذين قد يجدون أنفسهم ضحية للتناقض الحاد بين محنة الحالة الاقتصادية ومتطلّبات قيم قبلية صارمة. كل ما كان يحتاجه الفرد من فئة القبيليين في هذه الحالة، للخروج من هذا الوضع الصعب كان تغيير مكان إقامته، بالرحيل عن بلدته والتكتّم على أصوله القبلية.

ولما كان الخضيريون متحرّرين من تلك الواجبات القبلية التي يفرضها النسب القبلي، لم يجدوا غضاضة في العمل قصابين أو دباغين أو صاغة فضيات أو في الأشغال الحرفية عموماً[(582)]. يرى القبيليون أنّ هذه الوظائف تحطّ من شأن صاحبها، لأنّها تؤثّر في المقام القبلي الرفيع. لكنّ هذه الوظائف، كما عدة وظائف أخرى، تشكّل جزءاً من عملية الإنتاج، ولذلك مثّلت مراكز محددة من الناحية الاقتصادية في سياق تلك العملية. ولا يمكن تصوّر أن أغلب القبيليين استطاعوا تجاوز الصراع المُجهد المتأصل في هذا النظام، وهذه

هي الناحية التي يظهر فيها التجاذب والتداخل بين بُعدي المنزلة والطبقة في مفهومي القبليين والخضيريين بأبرز صوره. وإذا أضفنا إلى ذلك حقيقة أن البلدة كانت في الحقيقة مجتمعاً فقيراً جداً، لا بد من أنّ الصراع بين المنزلة القبلية والحاجات الاقتصادية كان يتّسم بالحدة البالغة، في أغلب الأحيان، وبالنسبة إلى كثير من الناس في تلك المدن الفقيرة[(583)]. والحقيقة، أنه تمت الإشارة إلى أنّ بعض الخضيريين هم في الواقع من أصول قبلية، لكن ضاعت هذه الأصول بطريقة أو بأخرى لأنّهم عاشوا حياة حضرية لمدة طويلة[(584)]. إنه افتراض لا مفرّ منه لأنه كان للحياة الحضرية على المدى الطويل أثر تفتيتي على بناء القبيلة عبر وسائل وآليات متنوعة. ومن الآليات الرئيسة التي ظهر فيها المفعول التفتيتي في حالتنا تغيّر الإثنية، وما رافقه من تغيّر المنزلة نتيجة للصراع بين الأعراف القبلية، وضغوط الضائقة الاقتصادية وهذا الصراع نفسه والتغيير القسري للإثنية ناجمان عن التحضر وعن تنوعه الإثني والقبلي وبالتالي تنوّع المصالح. لكن يتعيّن التشديد على أنه وإن أسهم هذا التغيير بدرجة كبيرة في ظهور الخضيريين، فهو ليس المصدر الوحيد لنشأة هذه الشريحة الكبيرة[(585)].

بناء على الافتراضات السابقة، يشكّل نظام التقسيم الطبقي للقبليين والخضيريين بناء اجتماعياً تكمن جذوره في بناء قبلي وفي التداخل والتجاذب بين المفاهيم الأساسية للهوية الاجتماعية-الإثنية، ومفهوم المركز الاقتصادي ـ أو الطبقة ـ وإن كان المفهوم الأخير عاملاً مغيِّراً. وبالإضافة إلى ذلك، فإن الفروق الاجتماعية والثقافية بين الشريحتين هي في أساسها فروق معنوية وضعيفة للغاية إلى حدّ أنه، كما ذكرنا، لا يمكن ربطها بعناصر ومعايير مباشرة وملموسة مثل العرق واللغة، أو اللهجة المحلية ونمط الحياة والدِّين والقومية وما إلى ذلك. وسبق أن ذكرنا أيضاً أنه لم تتوافر لهذا التقسيم التراتبي الأدوات التي تحوّله إلى نظام طبقي مكتمل ومميِّز، كما لم يتحوّل إلى أساس شرعي متين للتمييز والتقسيم الطبقي للشريحتين. والحقيقة أنّه يستحيل تحوّل هذا التراتب إلى نظام طبقي لأكثر من سبب: الأول أنه لا تتوافر له الأسس والمعايير الاجتماعية والاقتصادية التي يمكنه الاستناد إليها. الثاني أن هذه التراتبية ينطوي على شكل دفين ومضمر من العنصرية لا يجرؤ أحد على الإعلان عنه. ولذلك يلاحظ أن مسألة هذا النظام غير قابلة للطرح والتداول في الفضاء العام للمجتمع. من الممكن الحديث عنه بين أطراف كل طائفة في ما بينهم، لكنها بشكل عام قضية تزداد حرجاً مع الوقت. ترجع صعوبة ذلك إلى استحالة الاعتراف بشرعية هذا النوع من التقسيم الطبقي في مجتمع الثقافة الإسلامية، أحد مرتكزاته الأساسية، وإن كانت المسألة مختلفة على المستوى الشعبي. ولذلك، تطوَّرَ نظام التراتبية هذا ليصبح نظاماً للمنزلة، ضيّق الأساس، يكاد أن يقتصر على مسألة واحدة هي الزواج؛ حيث لا يتصاهر الخضيريين مع القبليين على العموم. لذلك، ربما تكون عبارة «نظام منزلة الزواج» خير وصف لهذا النظام. واللافت أنّه حتى رجال الدين من فئة القبليين يلتزمون بمبدأ عدم التصاهر هذا، ويجدون ما يبرر التزامهم في ما يسمى بتكافؤ النسب، والتخريج الشرعي له. وفي العصور الحديثة عندما بدأت تتعدد طبقة المثقفين، بعدما كانت تقتصر على رجال الدين، استمر الالتزام نفسه بين أغلب شرائح هذه الطبقة، سواء في ذلك رجال الدين أم من يُحسبون على التيارات الفكرية الأخرى خارج إطار الفكر الديني. وذلك لأسباب ومبررات كثيرة، أغلبها لا صلة مباشرة له بالموضوع.

المدن المستقلّة

تشير الخصائص الاجتماعية للبلدة، وعلى وجه التحديد مركزية الأسرة والمظهر العام للبناء الاجتماعي، إلى مجتمع جديد وهو مختلف عن مجتمع القبائل. باتت البلدات جميعها، قديمها وجديدها، تتقاسم الخصائص الاجتماعية والسياسية نفسها: مركزية الأسرة في البناء الاجتماعي والمصادر الرئيسة للإنتاج والاستهلاك وتقسيم العمالة نفسه والتداخل بين الطبقة والإثنية، بما في ذلك تقاسم نظام التراتبية الاجتماعية للخضيريين والقبيليين. أضف إلى ذلك أنّه على المستوى الدِّيني، كان المذهب الحنبلي هو المهيمن على ثقافة المنطقة، وهو ما يتبين من أن جميع علماء نجد يتبعون هذا المذهب بلا استثناء تقريباً[(586)]. والمصادر المتاحة تشير إلى أنّ هذا كان واقع الحال منذ النصف الأول من القرن 8هـ/14م على الأقل[(587)]. والأمر الوحيد الذي يجوز أن يكون لقوله أهمية للتمييز بين المدن والبلدات هو أنّ البلدة لا تتميّز عن سواها بلهجتها الخاصة، وإنّما تشترك فيها مع طائفة من البلدات الأخرى في كل منطقة على حدة؛ لذلك، كانت لكل منطقة لهجة خاصة بها تتميز بها عن غيرها المناطق الأخرى. في ما عدا ذلك، انتمت المجتمعات الحضرية بأسرها في نجد إلى حيّز اجتماعي واحد.

يُستدَلّ من اشتراك سائر البلدات القديمة والحديثة في نجد بخصائص اجتماعية وسياسية بل ثقافية واحدة، على أنّ نشأتها كانت ثمرة نمط استيطاني واحد. ولما كان هذا النمط ذا طبيعة انتشارية يتناقض مع الخاصية القبلية لنمط الاستيطان المبكر، فقد برزت خاصيّة أخرى مشتركة بين سائر المدن عبّرت عن هذا النمط، وهي أنّ البلدة شكّلت كياناً سياسياً مستقلاً. لكنّ الاستقلالية في هذا السياق لم تعنِ إفلات البلدة من السيطرة السياسية للسلطة المركزية لأنه لم يكن لها وجود في أثناء عملية الاستيطان، وإنما كانت بلدات مستقلة لأنها لم تكن جزءاً من البناء الاجتماعي والسياسي للقبيلة بخلاف ما كانت عليه في أثناء نمط الاستيطان الجماعي. لذلك، إذا ارتبطت القبائل ببعضها في كيانات جماعية وهياكل سياسية موحَّدة في المجتمع القبلي، ارتبطت البلدات في مجتمع البلدة ككيانات موحَّدة ومنفصلة سياسياً، حتى وإن هيمن على تلك البلدات من الناحية الديمغرافية أفراد من نسب قبلي واحد وتزعّمهم من الناحية السياسية رؤساء يشتركون في النسب. كما إن البلدات كانت منفصلة ومستقلة حتى ضمن المنطقة ذاتها التي كانت ذات يوم موطن قبيلتها[(588)] وكانت الأرض في البلدة ملكاً خاصاً لرئيسها وأسرته التي مثّلت السلطة العامة في هذه الحالة. ومن خلال الرئيس، بيعت الأرض أو وُهبت أفراداً أو أسراً أخرى في المراحل الأولى لاستيطان البلدة، ما يشير إلى أنّ الملكية الخاصة للأرض كانت سمة غالبة في البلدات، لكنّ مسألة تملّك الأرض لم تكن واضحة في مجتمع القبائل. ولما كانت القبيلة المصدر الرئيس للسلطة والنفوذ، يمكن الافتراض بأنها شكّلت السلطة العامة التي سيطرت على الأراضي المشاع سيطرة تامة. وبما أنه لم يكن هناك نظام قضائي وسياسي عام وقتئذٍ، سلكت تلك البلدات الطريق المؤدّي إلى إقامة دول مدينية.

شكلت الملكيةُ الخاصة للأرض الأساسَ الذي استند إليه استقلال البلدات لتصبح مزية بارزة لسياستها، وبخاصة ملكية الرئيس أراضي بلدته. وهذه الميزة هي التي أعطت مفهوم الدولة المستقلة زخمه وتضافرت طائفة من الظروف الاجتماعية والاقتصادية والسياسية على مؤازرته. وإذْ لم تكن الاختلافات في الانتماء القبلي لرؤساء البلدات عاملاً، كما أشرنا أعلاه، في إصرارهم على الفصل بين نظمهم وعلى استقلالهم عن بعضهم، لا بد من أن الغيرة هي التي دفعت كل أسرة إلى المحافظة على احتكارها السيطرة على بلدتها. وبهذه الطريقة منعت الأسرُ الحاكمة غيرَها من مشاطرتها السلطة، وبخاصة تقاسم العوائد الاقتصادية التي يدرّها عليها حكمُها لبلداتها. أخذت تلك العوائدُ في الأغلب شكل ضرائب تُجبى من سكان البلدة، وكانت شحيحة لا محالة لتردّي الأوضاع الاقتصادية لهؤلاء السكان.

لذلك، لم تكن نشأة البلدة في حدّ ذاتها أهم النتائج التي تمخضت عن نمط الاستيطان الانتشاري لأننا رأينا أن البلدات شكلت جزءاً من

تاريخ نجد دائماً حتى قبل القرن 7م. لكنّ الأبرز في هذه المرة هو استقلالية البلدة على الصعيدين السياسي والاجتماعي، بحيث باتت استقلالية البلدة أبرز سمات المجتمعات المتحضّرة والمتشتتة في نجد آنذاك بعد سمة مركزية الأسرة أو ربما كانت مساوية لها، فضلاً عن المؤشّر الذي لا جدال فيه على انتهاء دور القبيلة كبنيان سياسي موحَّد. في الواقع، أضحت استقلالية البلدة متأصّلة في الثقافة النجدية إلى حدّ أنّ الدولة السعودية التي تأسست حديثاً احتاجت في القرن 12هـ/18م إلى أزيد من أربعين سنة لإخضاع منطقة نجد لسيطرتها[(589)]. وفوق ذلك، اضطرت الدولة إلى الاعتراف في سياساتها الداخلية بالحساسية السياسية الملازمة لمفهوم استقلالية البلدات. وبالتالي، استطاعت الأسرة الأصلية الحاكمة في كل بلدة المحافظة على وضعها حتى بعد انضمامها إلى الدولة[(590)].

كان بروز مفهوم البلدة المستقلّة من النتائج الرئيسة لتصدّع بنيان القبيلة وتفتّت وحدة أراضيها. لكنّ تفكّك القبيلة والمسار الذي سلكه وصولاً إلى نشأة البلدات المستقلة أظهر ناحية مهمة في القوى المحرّكة لهذه العملية في مجتمع متحضّر مقارنة بالمجتمع البدوي، وهي تلازم تفكك القبيلة مع ما يسميه علماء الأنثروبولوجيا «عملية التقطيع». إنها العملية التي كانت القبيلةُ تعيد إنتاج نفسها من خلالها. لكنّ العواقب الاجتماعية والسياسية للاستيطان الانتشاري ـ في حالة القبائل المتحضّرة في حالتنا هذه ـ تُظهر أن دور التقطيع وأثره في المجتمعات المتحضرة يختلف عنه في المجتمعات البدوية. فإذا كان تقطيع القبيلة البدوية أدّى إلى إعادة إنتاج البنيان القبلي نفسه[(591)]، فقد أدّى تقطيع القبيلة المتحضرة إلى نتيجة معاكسة وهي تفكك القبيلة لا إعادة إنتاج بنائها[(592)].

إن المصادر المحليّة مملوءة بالحالات التي تُظهر خضوع المجتمع البدوي لعملية التقطيع ذاتها التي أدّت في كل حالة إلى إعادة إنتاج البنيان القبلي نفسه. وسبق أن أشرنا في الفصل السابق إلى حالة قبيلة بني لام التي تفرّعت منها قبائل ثلاث هي المُغيرة وآل فضول وآل كثير ويقال إن قبيلة بني لام نفسها من بطون قبيلة طيء التي تنتسب بدورها إلى قبيلة قحطان الأم[(593)]، ويُفترض أن تسلسل النسب المتشعّب هذا ناجم عن عمليات إعادة الإنتاج والتقطيع التي مرّت بها تلك القبائل طوال قرون.

أوضح مثال على تأثير التقطيع في القبيلة المتحضّرة نجده في قبيلة بني حنيفة في الرياض. رأينا في هذه الدراسة أن هذه القبيلة أولى القبائل التي حطّت الرحال وعاشت حياة مستقرة في نجد، ولذلك كانت أول قبيلة تفكّكت واختفت من المشهد السياسي كبنيان قبلي موحَّد. ظهر أول المؤشرات على ضعف هذه القبيلة، وربما بداية تفكّكها في القرن 3هـ/9م عندما استولى بنو الأُخيضر على اليمامة. وبعد ذلك، استمرّ ذبول بني حنيفة باطراد إلى القرن 9هـ/15م عندما بدأت حَجْر، البلدة الرئيسة في اليمامة ومعقل بني حنيفة، بالتفكك إلى بلدات وقرى صغيرة ترأست كلاً منها أسرةٌ أو عشيرة. ولئن كانت تلك الأسر من قبيلة واحدة (قبيلة بني حنيفة)، فقد اتسمت العلاقة بينها بالنزاع والقتال المستمرّ. وبحلول القرن 11هـ/17م، اختفى اسم حَجْر وحلّت محله أسماء البلدات التي تفرّعت منها، وبخاصة بلدة مِقْرن ومِعكال. لكنّ وجود بني حنيفة كقبيلة اختفى قبل ذلك بزمن طويل، وهذه هي العملية ذاتها التي مرّت بها القبائل المتحضّرة الأخرى في نجد وإن في أزمنة مختلفة، وهي العملية نفسها التي أدّت في كل حالة إلى تفكّك القبيلة ومن ثَمّ تفتّت منطقتها الجغرافية ونشأة بلدات مستقلة على أنقاضها[(594)].

في الواقع، كان الاستيطان الانتشاري المتأخّر بمثابة تقطيع للقبيلة التي عاشت حياة مستقرة، ما أدّى إلى تفكيكها وتفتيت أراضيها. رأينا أيضاً أنّه نتج من التفكك شيوع الملكية الخاصة للأرض من ناحية ، وشيوع نظام المحاصصة من ناحية أخرى ليصبح أكثر صور حيازة الأرض شيوعاً في البلدات. بناء على ما تقدّم، يمكن استنتاج أن الملكية الخاصة للأرض المقترنة بغياب سلطة مركزية ونظام قضائي وسياسي شامل قوّت نزوعَ الأسر التي ورثت مكانة قبائلها إلى الاستقلالية، ومصادرَ النفوذ السياسي والاقتصادي المصاحبة لهذه المكانة. وفي سياق الملكية الخاصة في ظل فراغ سياسي وقانوني، انتهى الأمر بالأُسر إلى تقاسم الأراضي والميراث السياسي للقبائل. وإذ امتلكت كل أسرة أراضيَ المستوطنة التي أسستها بمفردها وفي معزل عن قبيلتها، من البدهي أن تصرّ هذه الأسرة على

بقاء حكمها في تلك المستوطنة منفصلاً ومستقلاً عن المستوطنات الأخرى أياً تكن المواقع الجغرافية لتلك المستوطنات أو النسب القبلي للأسر التي تحكمها. زد على ذلك أن ملكية أراضي المستوطنة أضحت المنطلق في نظر الأسر المؤسِّسة لا لتولّي السلطة السياسية في البلدة وتبرير حكمها السياسي المستقل فحسب، بل لاحتكار حكم المستوطنة وإقصاء الأسر الأخرى التي تشاركها الإقامة فيها.

الفصل الثامن
ولادة الحركة الوهّابية

مقدمة

لماذا كان من المهم التركيز على عمليات هجرة القبائل واستقرارها، وبشكل خاص على تتبّع التغيّر في النمط الذي اتخذته هذه العمليات من مرحلة تاريخية إلى أخرى؟ عندما تمعن النظر في تلك العلميات، وخاصة في النتائج والتداعيات الاجتماعية والسياسية التي أفرزتها سوف تدرك على الفور أنها كانت صيغة أخرى لتجليات عملية تشكل مفهوم الدولة في الجزيرة العربية، بما في ذلك وسط الجزيرة. ينبغي لنا أن نفرق هنا بين تشكّل مفهوم الدولة وقيام الدولة نفسها وتجسدها على أرض الواقع. عملية تشكّل مفهوم الدولة هي المرحلة التي تسبق قيامها وتؤسس لها. أي إنها المرحلة التي تتبلور فيها عناصر ومكوّنات اجتماعية وثقافية وسياسية تشكّل الأساس الذي يمكن أن تقوم عليه هذه الدولة من أفكار وعلاقات ومؤسسات ومصالح. وقد تمثّلت هذه في مرحلة المدن المستقلّة؛ حيث تصدّعت القبيلة وبرزت مؤسسة العائلة ونشأت بيئة حضرية لمدن عائلات وليس حواضر قبائل، هي مدن مستقلة سياسياً عن بعضها استقلالاً كاملاً. كانت هذه بنية تتشكّل من دول والأدق من إمارات مدن، تقطع اجتماعياً وسياسياً وإن لم يكن بالضرورة فكرياً، مع البنية التي سبقتها مباشرة. تصدّعت القبيلة في إمارات المدن لكن بقيت أيديولوجيتها وكان لهذا ثمنه السياسي.

مرّ معنا حتى الآن أنّ تاريخ نجد إلى وقت ظهور الحركة الوهّابية، تميّز بعمليات تحضّر متواصلة تمثلت ـ بشكل أساس ـ في نمط الاستقرار الذي تغيّرت طبيعته من مرحلة إلى أخرى. وكما هو متوقّع، فقد اتّبعت تلك العمليات نمطين مختلفَين في مرحلتين تاريخيتين متمايزتين، قبل القرن 8هـ/14م وبعده. ورأينا أنّ كل نمط استيطاني في نجد، وفي كل مرحلة من المرحلتين، ترك أثره الواضح في البناء الاجتماعي الذي أفرزه، ومن ثَم فهو بناء يختلف في مكوّناته، وبالتالي في طبيعته عن الآخر. كان هذا الاختلاف انعكاس لاختلاف طبيعة القوى، والعوامل المحرّكة التي هيمنت على كل واحد من النمطين المذكورين.

هذا التحوّل في النمط الاستيطاني والبيئة الحضرية التي نجمت عنه، وتبلورت في القرن 8هـ/14م، كان أهمّ العوامل التي صاغت السياقين الاجتماعي والسياسي اللذين نشأت فيهما الحركة الوهّابية. هل كان الشرك مكوّناً أساسياً من مكوّنات هذه البيئة، بما يؤهّله لأن يكون على صلة قوية ومباشرة بظهور الوهابية؟ لقد بينّا في الفصول السابقة أنّ الشرك لا يأخذ عادة صيغة واحدة عابرة لكل الحدود الاجتماعية والثقافية، تجيز تعميمه على المجتمعات كلها. لذلك كان من الضرورة بمكان، خاصة في حالة الوهابية، التمييز بين «الشرك المؤسساتي» و«الشرك الثقافي». وأنّ ما كان متفشّياً في حاضرة المدن المستقلة كان النوع الثاني من الشرك وليس الأول. ولهذا أهمية كبيرة، ودلالة حاسمة في إطار الجدل حول هذه القضية؛ لأنه إذا كان الشرك الثقافي هو الذي كان منتشراً في حاضرة نجد قبل ظهور الوهابية، فإنه، كما مر بنا، ما كان يمكنه أن يكون مهماً أو ذا صلة بظهور هذه الحركة. وذلك لسبب بسيط وواضح، وهو أن هذا الشرك كان عاملاً ثابتاً ولم يحدث له تغيير مهم، لا قبل ظهور الحركة ولا بعد أن ظهرت. كان الشرك الثقافي متفشياً في المجتمع قبل الوهابية بزمن طويل، وفي أثناء ذروة نشاط الحركة وقوّتها بعد قيام الدولة، وبعد ذلك بزمن طويل أيضاً. بل كان متفشياً في كل أنحاء الجزيرة العربية وفي المجتمعات خارج الجزيرة. كيف يمكن عامل تميّز عن غيره بصفة الثبات هذه أن يكون ذا صلة بسبب ظهور حركة دينية ـ سياسية جديدة مثل الوهابية، عكست بمواقفها السياسية وبدورها تحولاً اجتماعياً وسياسياً كبيراً في المجتمع آنذاك؟ أهم شروط العامل الذي يمكن أن يفسر ظهور الوهابية هو أن يعكس طبيعة المرحلة التي تنتمي إليها هذه الحركة. والشرك كان ينتمي إلى مرحلة مختلفة، بل لا يمكن أن يكون هناك عامل مفسر واحد هنا، لأننا أمام حَرَاك اجتماعي سياسي متصل.

بهذا المعنى كان الشرك جزءاً من البنية الثقافية لمجتمع حاضرة المدن، لكنّه لم يكن مؤثراً في الحراكين الاجتماعي والسياسي للمجتمع. وإذا لم يكن الشرك عاملاً مهماً في ما كان يحدث للمجتمع، وتحديداً للبناء الاجتماعي، فإن النتيجة التي تؤدي إليها هذه الملاحظة هي أنّ الجذور الأولى التي يعود إليها منشأ الحركة الوهّابية لم تكن جذوراً دينية ولا توجد بالتالي في ما يُقال عن تردّي الأحوال الدينية في نجد. أين توجد هذه الجذور؟ بما أنّ ظهور الوهابية عكس في وقته تحوّلاً اجتماعياً وسياسياً، وبما أن الحركة أدت الدور المركزي في تأسيس الدولة، فإنّ جذورها بالضرورة كانت ذات طبيعة اجتماعية وسياسية، أي إن هذه الجذور توجد في القوى السياسية والاجتماعية المحرِّكة لمجتمع حاضرة المدن. وإذا أضفنا إلى ذلك أنّ الأحوال الاجتماعية والسياسية والاقتصادية كانت متردية في مجتمع الحاضرة، بحسب إجماع المصادر المحلية والمعاصرة كلها، فإنّ هذا يعني أن الأحوال الدينية لم تكن متردّية كما يقال. وكانت على العكس من ذلك، كما تشير المصادر المحلية، وكما تشير المؤشرات الثقافية والدينية عن تلك المرحلة. ومن ثَمّ فإنه في كلتا الحالتين، سواء افترضنا تردّي الأحول الدينية أم افترضنا العكس، لم يكن للعوامل الدِّينية الدور الأهم في نشأة الحركة الوهابية.

ليس هناك حاجة لتأكيد أن القول بعدم وجود جذور دينية وراء نشأة الحركة لا يعني أن الدين لم يكن حاضراً في مجرى الأحداث التي قادت إلى نشأة الحركة؛ وبالتالي، كان له دور مهم في ذلك. هذا واضح من حقيقة أنّ المنطلقات الفكرية للحركة الوهّابية هي منطلقات دينية. قد يقول قائل إنه في مقابل ذلك لم تكن للحركة منطلقات فكرية سياسية تبرّر القول إن جذورها كانت ذات طبيعة اجتماعية سياسية. وهنا يبدو وجه اللُّبس في المسألة. يجب أن نتذكر دائماً أننا نتحدّث عن حركة في النصف الأول من القرن 12هـ/18م، وبالتالي ينبغي أن يتمّ التعامل معها داخل إطاريها التاريخي والاجتماعي. تجلّيات الاجتماعي والديني والسياسي في ذلك الزمن تختلف عن تجلّياتها في زمننا هذا. كما إنّ هيمنة الخطاب الديني في تلك المرحلة لا يعني عدم وجود خطابات أخرى. لنطرح هذا السؤال: إذا لم يكن للوهابية منطلقات سياسية، كيف يمكن في هذه الحالة التعاطي مع هذه الحقائق: إن الوهابية كانت، كما بيّنّا ذلك في الفصل الثالث، أول من طرح فكرة الدولة المركزية في نجد، وربما في الجزيرة العربية في تلك المرحلة من تاريخها. ثم إن الحركة عملت انطلاقاً من ذلك على تأسيس هذه الدولة، وأسهمت بنصيب الأسد في تأسيسها؟ هناك حقيقة أخرى، وهي أنّ الشيخ محمد بن عبد الوهاب، وبحسب المؤرخَيْن حسين بن غنام وعثمان بن بشر خاصة، كان من الناحية العملية وليس الرسمية، الرأس الثاني للدولة السعودية الأولى إلى عام 1187هـ/1773م. ثمّ هناك حقيقة رابعة، وهي أنّ الوهابية لم تكن حركة شعبية، بمعنى أنّها لم تعمل على تعبئة الجماهير أو جعلها قاعدةً ومخزوناً سياسياً تستخدمه لفرض خياراتها، بل على العكس كان خيار الشيخ ابن عبد الوهاب منذ البداية هو التحالف مع أحد أمراء المدن، لتأمين التغطية والدعم السياسيين لحركته. إلى ماذا تقود هذه المعطيات؟ تقود إلى نتيجة مهمة وذات دلالة واضحة. النتيجة هي أنّه إلى جانب أنّ المنطلقات الفكرية للحركة كانت منطلقات دينية فقد اتصف سلوك الحركة وأداؤها، في مقابل ذلك، بالصفة السياسية، والهدف الذي كانت تسعى إلى تحقيقه هو تأسيس دولة مركزية جامعة، والدولة بطبيعتها مؤسسة سياسية. والدلالة الواضحة لهذه النتيجة، وهي أنّ المنطلقات الدينية للحركة كانت تنطوي أيضاً على ما هو أكثر من المضمون الديني أي المضمون السياسي. وبما أنّ مفهومَيْ التوحيد والشرك يشكّلان معاً أسس منطلقات الحركة، فإن مضمون هذه المنطلقات لم يكن مقتصراً على المعنى الديني. وذلك أن كلاً من هذين المفهومين، كما بينا من قبل، ينطوي على دلالة سياسية أيضاً متداخلة مع دلالته الدينية. وبما أننا تناولنا بشيء من التفصيل المعنى السياسي لمفهوم الشرك في الفصل الثالث، لا بد هنا من بعض التفصيل في الدلالة السياسية للمفهوم المركزي الثاني.

توحيد الألوهية

حقيقة أن الوهابية كانت حركة دينية هي كذلك، وليست مموضوعاً للاختلاف لكنّها تتكامل مع حقيقة أخرى وهي أنّ الوهابية كانت حركة حضرية، نشأت في البيئة الحضرية لمجتمع المدن المستقلة في نجد، كما تتكامل مع حقيقة أنّ الوهابية هي التي كانت تقود عمليّة تأسيس الدولة. يترتب على ذلك أنّ كونها حركة دينيّة يؤكد البعد الديني للوهابية، وأنّها ولدت في بيئة حضرية يؤكّد بعدها الاجتماعي وأنها كانت تقود عملية بناء الدولة يؤكد بعدها السياسي. إذاً من الواضح أنّ الوهابية كانت حركة متعدّدة الأبعاد، ولم تكن محصورة في بعدها الديني فقط.

ماذا عن مفهوم التوحيد؟ أين يقع بين هذه الأبعاد؟ هل هو موجود في البعد الديني فقط؟ كان الهدف المركزي المعلَن للحركة هو إحياء المعنى الديني الأصلي والحقيقي، كما يقول الشيخ محمد للتوحيد المتضمّن في الشهادة أو الركن الأول من أركان الإسلام. لكن لا يمكن التوقّف عند ذلك والاكتفاء به لمعرفة الوهابية، لأنها فعلت ما هو أكثر من ذلك. ثم إنّ مفهوم التوحيد بحدّ ذاته مفهوم مركب، ويحمل من المعاني ما لا يسمح له أن يكون مفهوماً دينياً فحسب. هو مفهوم سياسي أيضاً، وانقسامه إلى ثلاثة أنواع، وخاصة «توحيد الربوبية» و«توحيد الألوهية» يؤيّد ذلك. إلى جانب ذلك، لم يكن إحياء المعنى الديني الحقيقي للتوحيد، ونشره على نطاق واسع، ثمّ تطبيق المتطلّبات العقدية والفقهية لذلك المعنى على المجتمع كله، لم يكن ذلك ممكناً من دون سلطة سياسية لدولة وخاصة دولة مركزية. لماذا كان من المهم إحياء المعنى الأصلي للتوحيد، وإقامة الدولة في سبيل ذلك؟ لأنّ المجتمع وليس الشرك هو الذي تطلّب ذلك. وقد كان الشيخ ابن عبد الوهاب مدركاً هذا تمامَ الإدراك، ولذلك كان يدفع باتجاه تأسيس هذه الدولة. ومن الصعب تأويل موقف الشيخ هذا إلا أنّه كان تعبيراً عن رؤيته للوضع السياسي للمدن المستقلّة، وأنّ هذه المدن بتركيبتها وأدائها تحوّلت إلى مأزق كان لا بد للمجتمع من أن يتجاوزه وأنّ السبيل الوحيد إلى ذلك هو القضاء على هذا الوضع وإقامة الدولة المركزيّة الجامعة. ونحن هنا أمام موقف سياسي يتمّ التعبير عنه بلغة دينية، ويتجاور فيه المعنى الديني للتوحيد إلى جانب المعنى السياسي.

مفردة التوحيد هي المصدر الثالث من وحّد يوحّد توحيداً. والمعنى الديني للتوحيد هو الإيمان بالله على أنه المعبود وأنّه لا يجوز صرف أي نوع من أنواع العبادة إلا لله. أي توحيد الآلهة في إله واحد، وأن يكون هذا الإله (الله) هو المعبود وحده من غير أن يكون له شريك في ذلك. لكن من الممكن توحيد الجماعات والمدن والشعوب والأمم والدول والمؤسسات وكذلك القبائل كما في الأحلاف القبلية. وإذا كان التركيز في الوحدة الأولى، أو وحدة الآلهة، هو على المعنى الديني للمفهوم، فإنّ التركيز على الوحدة الثانية، أو وحدة المدن والشعوب والدول هو على المعنى السياسي له. كلا المعنيين، الديني والسياسي، متضمَّنان بشكل أو بآخر في توحيد الألوهية لكن ليس في توحيد الربوبية. نتذكّر أنّ توحيد الربوبية هو الإيمان بأنّ الله هو الخالق، الرازق، المدبّر، المهيمن،... إلخ. وتوحيد الألوهية هو الإيمان بالله والخلوص له من الشرك[(595)]. أحد الفروق المهمة بين الاثنين أنّ توحيد الربوبية هو علاقة فردية خاصة ومباشرة، من دون وسيط، بين الله والإنسان. وذلك لأن الإيمان في هذا التوحيد هو الإيمان الداخلي المجرد، أي إيمان القلب وتصديقه الخفي. وأبرز ما يتميّز به هذا التوحيد أنه ليس له مظهر سلوكي خارجي. ولا أحد يستطيع أن يعرف مدى صدق هذا الإيمان وعمقه إلا الله وحده. توحيد الألوهية، على الجانب الآخر، يعتمد أيضاً على إيمان القلب، لكنه لا بد من أن يكون له مظهر سلوكي خارجي، ليس في العبادات كلها لكن في كثير منها إن لم يكن أغلبها: مثل الصلاة والزكاة والحج والصدقة وطاعة ولي الأمر والجهاد... إلخ. يمثّل توحيد الربوبية الأساس الديني النظري (إيمان القلب) لتوحيد الألوهية (عمل الجوارح): الأول هو النظرية، و الثاني هو التطبيق أو كما قال ابن تيمية إن الشعور بالافتقار إلى الله والحاجة إليه تسبق العلم بذلك، كان إقرار الناس «بالله من جهة ربوبيته أسبق من إقرارهم به من جهة ألوهيته»[(596)]. ربما إنّ هذا ما كان يرمي إليه الشيخ محمد بن عبد الوهاب مقتدياً بابن تيمية في تأكيده أنّ توحيد الربوبية بحدّ ذاته لا يجعل المرء مسلماً. ولا بد لتحقيق ذلك كشرط ضرورة من أن يكتمل بالإيمان أنّ أنواع العبادة كلها حقّ حصريّ لله وحده ولا

يجوز صرفها لأحد سواه، أي الإيمان بتوحيد الألوهية. وهو ما يعني أن توحيد الألوهية قد يكون كافياً بذاته لأن يكون المرء مسلماً لأن عبادة الله والإيمان بحقه أن يكون معبوداً، تتضمن الإيمان بأنه الخالق الرازق. في حين إنّ توحيد الربوبية يظلّ إيماناً نظرياً خالصاً، قد يجد طريقه إلى التطبيق، وقد يظلّ على مستواه النظري من دون تطبيق.

لا يسعنا الدخول في الجدل الثيولوجي والفلسفي الذي يمكن أن يثيره هذا الفرق بين النظرية والتطبيق في ما يتعلّق بهذين المفهومين. لكن نسأل سؤالاً أكثر صلة بموضوعنا هنا: ما الذي يترتّب على تلك الفروقات بين توحيد الربوبية وتوحيد الألوهية؟ وما أهمية ذلك؟ بما أنّ توحيد الربوبية هو إيمان خالص، وإيمان فردي ذاتي بالله، وبالتالي يمثّل علاقة مباشرة بين الإنسان (الفرد) وربّه، من دون وسيط، ومن دون حاجة للتعبير عن ذلك بمظهر سلوكي خارجي، فإنّه يكون بذلك علاقة دينية محضاً. لا يمكن أن نقول الشيء نفسه عن توحيد الألوهية نعم يستند هذا التوحيد، كما قلنا، إلى الإيمان الفردي الذاتي أيضاً، إلا أنه مع ذلك ليس دائماً علاقة فردية مباشرة بين الإنسان وربه. ويعود السبب الأهم في ذلك إلى أنّ توحيد الألوهية يعتمد في معناه وفي وجوده على العبادة. ومفهوم العبادة مفهوم واسع جداً، يتسع لأمور كثيرة، الجليل منها والدقيق: من التسبيحة الخاصة التي يمكن أن يقولها المرء بينه وبين ربه بمعزل عن الناس إلى الجهاد الجماعي تحت لواء الدولة. وهذا واضح من التعريف الواسع الذي يعطيه جمهور العلماء للعبادة، وشمول هذا التعريف لسلوكيات العبادة الظاهر منها والباطن. يقول تعريف العبادة أنها «اسم جامع لكل ما يحبه الله ويرضاه من الأقوال والأعمال الظاهرة والباطنة»[(597)]. فعلى سبيل المثال مخافة الله عبادة والرجاء منه عبادة والتشهّد عبادة. وهذه عبادات تميل إلى أن تكون فردية، وبالتالي، فهي علاقة دينية محض، لكن هناك عبادات أخرى مثل الصلاة والحج والجهاد، وهذه تميل إلى أن تكون جماعية، يتدخّل فيها المجتمع أو الجماعة أو الدولة بشكل أو بآخر. في الأصل الصلاة كعبادة مثلاً، هي علاقة بين الإنسان والله. لكن الجانب التطبيقي فيها يخضع لرقابة وشروط وتنظيمات الدولة؛ فالزكاة تُعطى الدولةَ والجهاد لا يجوز إلا بموافقة الدولة وتحت رايتها. وبالتالي فهذا النوع من العبادات هو علاقة يتداخل فيها الديني مع السياسي وطاعة ولي الأمر تعتبر من العبادات. وهذا ما يشير إليه قول النبي (ص) في حديث أبي هريرة «من خرج عن الطاعة وفارق الجماعة فمات، مات ميتة جاهلية». وفي حديث عبادة بن الصامت: «دعانا رسول الله صلى الله عليه وسلم فبايعنا. وكان فيما أُخذ علينا: أن بايعنا على السمع والطاعة في مكرهنا ومنشطنا وعسرنا ويسرنا... وأن لا ننازع الأمر أهله، إلا أن تروا كفراً بواحاً عندكم فيه من الله برهان». ثم حديث معاذ بن جبل الذي يجمع بين صحّة الجهاد وأمور أخرى منها طاعة الإمام؛ حيث يروي معاذ أن رسول الله (ص) قال: «الغزو غزوان، فأما من ابتغى وجه الله وأنفق الكريمة وأطاع الإمام وياسر الشريك، فإن نومه ونبهته أجر كله. ومن غزا فخراً ورياء وعصى الإمام وأفسد في الأرض، فإنه لم يرجع بالكفاف»[(598)].

يتكامل توحيد الربوبية مع توحيد الألوهية، لكنّ الأخير هو المعيار الوحيد الذي لا يتم إسلام المرء إلا به. توحيد الربوبية شرط ضروري لتحقيق ذلك، لكنه ليس شرطاً كافياً بذاته. وإذا كانت علاقة الفرد بربّه في توحيد الربوبية هي علاقة دينية محض لأنها علاقة مباشرة من دون وسيط، فإنّها في توحيد الألوهية يطغى عليها الطابع السياسي لأن الدولة تتدخّل فيها كثيراً كوسيط. في الأدبيات السياسية الوهابية، وهي أدبيات تعبّر عن رؤية سلفية تأتي وحدة الجماعة، وبالتالي الوحدة السياسية كشرط من شروط تحقّق توحيد الألوهية أو التوحيد الديني. فإذا كانت العبادة يجب أن تكون لله وحده، فإنّ الطاعة السياسية يجب أن تكون لولي الأمر. يقول الشيخ محمد بن عبد الوهاب: «الأئمة مجمعون من كل مذهب على أنّ من تغلّب على بلد أو بلدان، له حكم الإمام في جميع الأشياء، ولولا هذا ما استقامت الدنيا». ثم يضيف إلى ذلك بقوله «الأصل الثالث: أنّ من تمام الاجتماع السمع والطاعة لمن تأمّر علينا، ولو كان عبداً حبشياً،...»[(599)]. وتتجسّد هذه الرؤية في معادلة دينية سياسية معبّرة ساقها الشيخ عبد الله بن عبد العزيز العنقري في رسالة له، بقوله «اعلم وفقك الله أنّه قد علم بالضرورة من دين الإسلام: أنه لا دين إلا بجماعة، ولا جماعة إلا بإمامة، ولا إمامة إلا بسمع وطاعة»[(600)]. قول الشيخ إنه «لا دين إلا بجماعة» كلام علمي ودقيق لكن لاحظ تداعيات ذلك في هذه العلاقة الوجودية بين

العناصر الثلاثة: الدين ووحدة الجماعة وطاعة ولي الأمر، أي إنّ بقاء الدين في هذا التصوّر مرتبط بالسمع والطاعة. ثم ينقل العنقري في الرسالة نفسها عن ابن تيمية أنّ سائر ما أوجبه الله لا يتم إلا بسلطة سياسية «من الجهاد والعدل وإقامة الحج والجمع والأعياد ونصر المظلوم وإقامة الحدود لا يتمّ ذلك إلا بقوة وإمارة..»[(601)].

وعليه يصبح من الواضح أن إيمان الفرد لا يتحقّق بشكل كامل حتى يؤمن بتوحيد الربوبية وتوحيد الألوهية معاً. ومؤدّى ذلك واضح أيضاً، وهو التداخل العميق بين الديني والسياسي في هذا الارتباط الحتمي بين هذين النوعين من التوحيد. ما الذي يمكن أن نستنتجه من ذلك في ما يتعلق بمركزية مفهوم التوحيد بالنسبة إلى الوهابية في أيامها الأولى؟ نستنتج أنّ مفهوم التوحيد، مثله في ذلك مثل مفهوم الشرك، ليس مفهوماً دينياً خالصاً، وإنما ينطوي على مضامين ومرام سياسية أيضاً. واستكمالاً لذلك نستنتج أيضاً أنّ الشرط المسبَق لتحقيق التوحيد بدلالته الدينية في نظر الوهابية كان تحقيق التوحيد السياسي للمجتمع الذي ظهرت فيه، أي إن أحدهما كان شرط وجود وضرورة بالنسبة إلى الآخر. واللافت أنّ نجداً، عندما ظهرت الوهابية، كانت مجتمعاً يمرّ بحالة تفكك بل كان على حافة الانهيار آنذاك. وإذا كان في الأمر من مصادفة، فإنّها كانت مصادفة مدهشة وذات دلالة: إنّ حركة يتمحور خطابها كما هدفها حول مفهوم التوحيد ظهرت في مجتمع كان يسير نحو التفكّك الاجتماعي والسياسي.

طبيعة الاستجابة

الحقيقة أنّ الوهابية لم تكن الاستجابة الدينية الأولى أو الوحيدة على تردّي الأوضاع السياسية والاجتماعية الذي كان يعانيه مجتمع المدن النجدية. فقبل القرن 12هـ/18م بزمن طويل كانت هناك حركة تعليم ديني في نجد استمرّت كما يبدو لما لا يقلّ عن قرنين من الزمن وإلى قبيل ظهور الوهابية[(602)]. كانت الاستجابتان، الأولى والثانية، في الظاهر ذواتي طبيعة دينية، وظهرتا في السياق التاريخي نفسه للمدن المستقلة، إلا أن طبيعة دور وغاية كل منهما لم تكن واحدة. وسيكون علينا أن نوضح لاحقاً أن الفرق بين هذين الدورين مهم وكاشف بالنسبة إلى جذور الحركة الوهّابية ودورها السياسي[(603)].

لكنّ قبل أن نتناول هذه المسألة والمسائل الأخرى ذات الصلة، من المفيد لسياق التحليل هنا أن نستعيد مرة أخرى، وعلى عجل، الحقائق التاريخية الأساسية المتعلّقة بالحركة الوهّابية. وفي هذا الصدد، يمكننا تسجيل الملاحظات الآتية: بدأ الشيخ محمد بن عبد الوهّاب نشاطاته الدِّينية ونادى بالإصلاح الدِّيني انطلاقاً من بلدة حُرَيملا قبل نهاية النصف الأول من القرن 12هـ/18م[(604)]. انتقل بعد ذلك، كما نتذكر، إلى العُيَينة أقوى المدن آنذاك وأكثرها ازدهاراً في نجد. وهو ما قد يفسّر قرار الشيخ بالرحيل عن موطنه والإقامة في هذه البلدة[(605)]. لكنّ رئيس بلدة العيينة، عثمان بن مُعَمر، الذي استقبل الشيخ وأبدى استعداده لمؤازرة حركته بكل ما أوتي من قوة، عَدَلَ عن موقفه تحت ضغط من حاكم الأحساء صاحب النفوذ الواسع، وطلب من الشيخ مغادرة البلدة والبحث له عن مكان آخر. عندئذٍ رحل ابن عبد الوهّاب عن العيينة وقصد بلدة الدرعية المجاورة في سنة 1157هـ/1744م[(606)]. لم يلقَ الشيخ استقبالاً حاراً في هذه البلدة فحسب، بل أبدى رئيسها استعداداً صادقاً لتبنّي دعوة الشيخ، وأن يجعل منها قضيته هو أيضاً. وبذلك توّج الرجلان اجتماعهما بإبرام حلف مُلزِم بايع فيه كل طرف الآخر على أساس من دين الله والجهاد في سبيله وتطبيق مبادئ الشريعة الإسلامية[(607)]. منذ ذلك الحين، اشتدّت أواصر الحلف بين الشيخ والأمير ليصبح الأساس الوطيد للحركة الوهّابية، وللدولة السعودية التي قامت في ما بعد على مبادئ هذه الحركة ومفاهيمها التنظيمية.

تكمن أهمية الملاحظات السابقة في ما تقوله عن نشأة الحركة الوهّابية، وعلاقة ذلك بالمحيط الذي ظهرت فيه. أول شيء تقوله عن هذا الموضوع أن انطلاقة الحركة جاءت بعد مضي أكثر من ثلاثمئة سنة على تبلور واستقامة البنية الاجتماعية والسياسية لمجتمع حواضر المدن النجدية، وذلك بفعل نمط الاستيطان الانتشاري المتأخّر. وقد رأينا أنّ «الشرك المؤسساتي» كان صغيراً في حجمه ومحدوداً في مدى انتشاره. أما «الشرك الثقافي» فكان ثابتاً لم يتغيّر. وهذا يعني أنّ الوهابية كانت متغيراً جديداً جاء ضمن المتغيّرات التي تسبّب فيها نمط الاستيطان، وما حصل له من تغيّرات في طبيعته. الأمر الثاني أنّ الحركة ولدت ونشأت داخل إطار ذلك المجتمع، الذي كان بدوره من أهم ثمرات النمط الانتشاري. ونستنتج من ذلك، وهذا هو الأمر الثالث ، أن نمط الهجرة والاستقرار كان العامل المشترك بين الحركة ومجتمع الحاضرة. فالمجتمع كان نتيجة لنمط الاستقرار والحركة كانت من إفراز المجتمع. هناك نقطة أخرى يكشفها تاريخ الحركة وهي إصرار الشيخ على اللجوء إلى زعيم سياسي أو إلى قوة سياسية تحتضن الحركة. وهذا يكشف تفطّن الشيخ، واستيعابه للبُعد السياسي للأزمة التي كان يمرّ بها المجتمع.

وبما أنّ الشّرك لم يكن عاملاً له وزن ذو شأن في السياق الذي ظهرت فيه الحركة، وبالتالي لا يمكن أنه كان في جملة العوامل المهمّة التي مهّدت لظهورها، يتبادر إلى الذهن السؤال الملحّ الآتي: ما هو إذاً، ذلك الشيء المتعلّق بمجتمع المدن الذي كان على صلة مباشرة بظهور الحركة الوهّابية؟ ومبرّر السؤال واضح: لا بدّ من أنّ لنشأة الحركة في ذلك الوقت بالذات، لا قبله ولا بعده، وفي تلك البنية الاجتماعية وذلك المكان وليس في أي مكان آخر، أهمية تاريخية. وتزداد مبرّرات السؤال إذا عرفنا أن الهدف النهائي المعلَن للحركة كان إزالة مفهوم «المدن المستقلة» واستبدال مفهوم التوحيد به[(608)]. وللمرء أن يتساءل أمام ذلك: ما هي علاقة إزالة الحالة

السياسية للمدن المستقلة، بمحاربة الحالة الدينية للشرك؟ ألم يكن من المتاح محاربة الشرك في إطار المدن المستقلة؟ لماذا تطلّبت عملية إزالة الشرك إزالة مجتمع المدن لإفساح المجال أمام مجتمع الدولة؟ هل كان أمراء تلك المدن مشركين؟ وإذا كانوا كذلك، فلماذا بقي بعضهم في أماكنهم بعد قيام الدولة؟

تضيء الملاحظات السابقة، ومعها الأسئلة، مرة أخرى الحس السياسي الذي يبدو أنّه كان للشيخ نصيب كبير منه. فقد تعمّد عدم إطلاق حركته معتمداً على قواها الذاتية، كما تعمّد بشكل واضح عدم التحالف مع قوة لا تنتمي إلى دوائر الأسر الحاكمة للمدن. وهذا بحدّ ذاته يشير، إلى جانب وعيه بالطبيعة السياسية للأزمة، إلى أن الشيخ كان مدركاً لتركيبة السلطة في مجتمع الحاضرة النجدي. قد يبدو أنه لم تتوافر له خيارات أخرى أفضل من ذلك وهذا صحيح، لكن اقتصار خيارات التحالف بالنسبة إلى الشيخ على رؤساء المدن، يدلّ على أنّ الحركة كانت بطبيعتها نخبويّة في المقام الأول، وأنّ الأزمة التي كان يواجهها المجتمع هي أزمة النخبة قبل أن تكون أزمة المجتمع[(609)]. وبما أنّها كذلك، فلا بد من أنّ هذه الأزمة كانت ذات طبيعة سياسية، ولم تكن أزمة دينية. ومن ثَمّ فإنّ الأوضاع التي كانت تستجيب لها الحركة كانت ظروفاً ومعطياتٍ سياسية ولم تكن ظروفاً ذات طبيعة دينية.

ومع ذلك لا تزال هناك مساحة أكثر للبرهنة على أنّ الوهابية كانت استجابة أو ردة فعل على تدهور الأحوال الاجتماعية والسياسية وليس على تدهور الحالة الدينية. ولتحقيق ذلك ينبغي لنا أولاً أن نكشف المزيد من طبيعتي الإطارين الاجتماعي والسياسي الذي ولدت فيهما الحركة. بالإضافة إلى ذلك، هناك مضمون الاستجابة نفسه، وهو ما يستوجب الكشف أيضاً عن طبيعته، وأنه لم يكن من النوع الذي يمكن القول إنه كان متجذراً في بيئة دينية كانت تمرّ بحالة تفسخ، ولا يبرّر القول بالتالي إنه بهذه الطبيعة كان يتوجه إلى مثل هذه البيئة. في الوقت نفسه، لا يزال يتعيّن علينا تفسير هذا التباين الواضح بين الفرضية التي تنطلق منها هذه الدراسة بأن الشِّرك لم يكن عنصراً مهماً في السياق الذي نشأت فيه الحركةُ الوهّابية من ناحية ، وحقيقة أن الشيخ كان يعتبر الشرك ظاهرةً متفشيةً في نجد، وأن محاربتها وإزالتها هما الهدفين الرئيسين لحركته، من ناحية أخرى . بعبارة أخرى، كيف نفسر حقيقة أنّ مفهوم الشرك يحتلّ موقعاً بارزاً في أدبيّات الشيخ، في الوقت الذي لم يكن الشرك، كما نقول هنا، متفشياً في مجتمع الحاضرة.

كما رأينا، كانت بنية مجتمع حواضر المدن نتاج النمط الانتشاري للاستيطان. ولذلك، برزت الأسرة وأصبحت أقوى مؤسّسات المجتمع. وعلى صلة بذلك، كما يبدو، برز تضارب المصالح السياسية، وانقسمت الأسر التي كانت تتولى إمارات المدن أو النخب السياسية، بشكل حادّ ودموي في الغالب، وتميّزت بالتشرذم وعدم الانسجام. هنا يقفز السؤال نفسه عن هذه المدن، وعن السبب الذي حمل الشيخ على تبنّي هدف القضاء عليها: هل كان ذلك لأن هذه المدن باستقلال كل واحدة منها عن الأخرى استقلالاً سياسياً كاملاً، وما تسبّب به ذلك من انقسام للمجتمع، يتناقض مع عقيدة التوحيد؟ أم أنه كان بسبب التداعيات الاجتماعية والسياسية للأوضاع التي كانت سائدة في إطار تلك المدن؟ وعلى أي تقدير، هل كان لمفهوم الشِّرك مكان في هذا السياق؟ بعبارة أخرى، إذا لم يكن الشِّرك متفشّياً في تلك البلدات، كما نزعم هنا، فلماذا جعله الشيخُ الموضوعَ الرئيس لكتاباته كلها؟ ولماذا جعل القضاءَ عليه أولى أولويات حركته؟ لا بد من التعامل مع هذين السؤالين كلّ على حدة مع أنهما متداخلان على نحو معقّد للغاية. دعنا نبدأ بالسؤال المطروح عن السياق التاريخي أو عن المدن المستقلة، لأن الحركة الوهّابية نشأت في مجتمعها.

التصدّع السياسي

طرح ابن عبد الوهاب رؤيته حيال مستقبل نجد السياسي، وكيف ينبغي له أن يكون، في مناسبتين إبان انطلاق حركته، وقد فصّلنا ذلك في الفصل الأول. كان الشيخ لا يزال يبحث عن حليف أو عن راعٍ للرؤية أو المشروع الذي اختمر في ذهنه. لذلك، عندما التقى بابن معمّر رئيس بلدة العُيَينة لأول مرّة، يقول ابن بشر أن الشيخ قال له: «إني أرجو إن أنت قمت بنصر لا إله إلا الله أن يظهرك الله وتملك نجداً وأعرابها»[(610)]. من الواضح أنّ الشيخ كان يتحدّث عن توحيد نجد، وأنّ تحقيق ذلك مرتبط بالشهادة أو توحيد الألوهية. بعد أن أُرغم الشيخ على مغادرة العيينة، تبنّى الموقف نفسه عندما اجتمع مع محمد بن سعود رئيس بلدة الدرعية. ينقل ابن بشر عنه مرة أخرى قوله لابن سعود «هذه كلمة التوحيد التي دعت إليها الرسل... من تمسك بها، وعمل بها، ونصرها، ملك بها البلاد والعباد». وهذا الكلام مشابه لما قاله لابن معمر من قبل. لكنه يضيف بعد ذلك مباشرة مخاطباً أمير الدرعية «وأنت ترى نجداً كلها وأقطارها أطبقت على الشرك والجهل والفرقة والاختلاف والقتال لبعضهم بعضاً، فأرجو أن تكون إماماً يجتمع عليه المسلمون وذريتك من بعدك»[(611)]. يتخذ حديث الشيخ هنا مزيداً من الوضوح حول التلازم بين وحدة نجد (اتضح لاحقاً أنّ هذه الوحدة تتجاوز نجداً كثيراً) وبين مفهوم التوحيد. ولا يمكن أن يعني هذا الموقف إلا أنّ مستقبل نجد مرهون بالقضاء على النظام السياسي للمدن المستقلة، لمصلحة كيان سياسي موحَّد. وقد أوضح الشيخ السبب وراء موقفه هذا، في قوله لمحمد بن سعود «وأنت ترى نجداً كلها وأقطارها أطبقت على الشرك والجهل والفرقة والاختلاف والقتال لبعضهم بعضاً». أي إنّ بنية مجتمع حاضرة المدن، إلى جانب تفشّي الشرك فيها كما يرى الشيخ، كانت بنية مصالح متضاربة للنخب ولذلك كانت بنية انقسام وتشرذم. الانقسام ليس فقط بين المدن، بل داخل الأسر الحاكمة في أغلب المدن تقريباً. ونتيجةً لذلك، انهار النظام السياسي للمجتمع، وغرقت المنطقة في حالة من الاقتتال المستمر بين المدن، والاغتيالات داخل كل مدينة.

تعبّر نبرة الشيخ وعباراته تلك عن رسالة بسيطة وواضحة وهي أنّ السبيل الوحيد أمام المجتمع للخروج من المأزق الذي وجد نفسه فيه، هو بتجاوز مرحلة المدن المستقلة، والانتقال إلى مرحلة الدولة الجامعة، وذلك على أساس من كلمة «لا إله إلا الله» أو مفهوم التوحيد. بعبارة أخرى، ما نقله ابن بشر على لسان الشيخ في كل من العيينة والدرعية يقول إنّ موقف الشيخ كان استجابة أو ردة فعل على تدهور الوضع السياسي، وليس تدهور الحالة الدينية للمجتمع. والحلّ الذي اقترحه كان حلاً سياسياً يستند إلى مفهوم التوحيد ومقتضياته.

يمكن القول إن الاستقلال السياسي لتلك المدن، وهي تنتمي جميعاً إلى فضاء ثقافي واجتماعي واحد، كان رمزاً للفُرقة والانقسام بل كان سبباً لذلك. وفي هذا الصدد، كان هناك أمران على درجة كبيرة من الأهمية في موقف الشيخ: الأول هو أن وصفه للأوضاع الاجتماعية والسياسية داخل المدن وفي ما بينها، ينسجم تماماً مع ما تقوله المصادر المحلية عن الموضوع نفسه. و الأمر الثاني ، هو أنّ استنتاجات الشيخ لم تكن فريدة ولا غريبة عن المنطق الفكري الذي يأخذ به، بل على العكس كانت دائماً جزءاً مكمّلاً لنشاطاته الفكرية والسياسية[(612)].

كان الوضع في نجد بحلول القرن 12هـ/18م حالكاً وبائساً إلى حدّ أنه أصبح الموضوع الوحيد الذي كانت تتحدث عنه المصادرُ المحلية، ولا سيما تلك التي كُتبت قبل الحركة الوهّابية، ومع بداياتها الأولى[(613)]. ترسم هذه المصادرُ صورةً قاتمة للغاية عن الأوضاع الاجتماعية والاقتصادية والسياسية في نجد في أثناء المرحلة التي تمتد ما بين القرن 10هـ/16م والقرن 12هـ/18م. لا تقول المصادر لنا متى بدأت هذه الحالة البائسة. المصادر المحلية لم تبدأ في الظهور إلا في القرن 11هـ/17م. آنذاك كان تردي الأوضاع في مجتمع الحواضر في نجد يقترب من ذروته. هل بدأت هذه الحالة قبل القرن 10هـ/16م؟ ومتى تحديداً؟ كل ما نعرفه قبل هذا التاريخ من

المصادر الإسلامية الكلاسيكية أنّ الوضع في نجد لم يكن واحداً. فكما رأينا يرسم الرحالة الفارسي ناصر خوسرو صورةً متباينة لكل من الأفلاج وبلدة اليمامة في الخرج. وما نقله ابن فضل الله العمري عن عبد الله الواصلي من سدير أن منطقته في النصف الثاني من القرن 8هـ/14م كانت تنعم بالاستقرار السياسي، وبحالة اقتصادية جيّدة. والشي نفسه قاله ابن بطوطة عن مدينة حجر (الرياض حالياً) عندما مرّ بها عام 732هـ/1332م[(614)]. توحي هذه الملاحظات مجرد إيحاء بأن تردي الأوضاع في حاضرة نجد بدأ بعد القرن 8هـ/14م، والأرجح في وقت بين القرن 9هـ/15م، والقرن 10هـ/16م. وبما أن سوء الأوضاع كان في حالة متقدّمة في القرن 11هـ/17م، فإنّها تكون قد وصلت ذروتها في القرن 12هـ/18م.

كانت المناورات السياسية والصراعات المسلّحة والتحالفات المتقلّبة والهجمات والهجمات المعاكسة عناصر ثابتة في العلاقات بين البلدات النجدية وقتئذٍ[(615)]. وداخل البلدات نفسها، شاعت الصراعات العنيفة على السلطة وعمليات الاغتيال والتحالفات المتقلّبة بين الأسر المتناحرة إلى حدّ أنّ السلطة السياسية في كل بلدة كانت تتبادلها الأيادي مرّات كثيرة بعد صراعات عنيفة غالباً داخل الأسرة الواحدة[(616)]. زد على ذلك، أنّ بعض البلدات انقسم إلى أحياء كانت تسيطر عليها الأسر المتناحرة، فكان لكل أسرة متخاصمة حيّ تحكمه[(617)]. كانت تلك الأحداث تتكرّر إلى درجة أنّها أضحت متواترة بشكل مسهب في المصادر المحلية. أضف إلى ذلك، أنّ انقسام نجد إلى بلدات فقيرة اقتصادياً، وضعيفة عسكرياً جعلها فريسة لهجمات واعتداءات المناطق المجاورة والدول الأقوى منها، وعلى وجه التحديد الحجاز والأحساء، ما زاد من انعدام استقرارها السياسي. الحاصل أنّ الاضطرابات السياسية خيّمت على المنطقة بأسرها، وبخاصة في مجتمع حواضر المدن.

لقد مثّل تدهور الحالة السياسية عبئاً آخر كان على الناس تحمّله، لأنّ ظروفهم الاقتصادية والمعيشية كانت أسوأ من ذلك. وقد تواطأت في تلك الحقبة عوامل، مثل: بساطة الأدوات التكنولوجية وشحّ الموارد وغياب سلطة مركزية، على وضع حياة الناس تحت رحمة الظروف الطبيعية المتقلّبة. من هذه الظروف تذكر المصادر روايات كثيرة عن الجفاف وعن الأوبئة الزراعية وكلاهما كان يدمّر الحرث والنسل. كانت موجات القحط، على سبيل المثال، تتكرّر تاركة خلفها آثاراً كارثية. وكان الناس يطلقون على كل موجة اسماً معيّناً لتمييزه، ولاستخدامه في تقويمهم لحساب السنين. حيث صارت السنوات التي شهدت هذه الموجات تعرف باسم القحط الذي أصابهم فيها[(618)]. وقد حلّت إحدى موجات القحط هذه في سنة 1077هـ/1666م، وكانت شديدة الوطأة إلى حدّ أن الناس اضطروا إلى أكل لحوم الحيوانات والكلاب النافقة. والأدهى من ذلك على ما تذكر المصادر أن بعض الناس اضطرّ إلى بيع أطفاله في مكّة المكرّمة[(619)]. وحلّت موجة قحط أخرى في سنة 1136هـ/1723م قاسية في تأثيرها وواسعة في مداها، حيث يُقال، بحسب المصادر، أنّها عمّت مناطق الشام واليمن ونجد. وقد أطلق أهل نجد على هذا القحط اسم «سنة سحي». وكانت تأثيرات موجة القحط هذه بالذات كارثية في نجد حيث غارت آبار المياه ونفقت قطعان المواشي، وأُرغِم البدو على الانتقال من الصحراء واللجوء إلى المدن والقرى. وجلا كثير من سكان الحضر إلى الأحساء والكويت والعراق[(620)].

كانت موجات الجفاف والقحط تأتي بشكل دوري. يذكر الفاخري أنه في سنة 1128هـ/1715م «غارت الآبار وغلت الأسعار ومات مساكين جوعاً». ثم يلحظ أن هذا القحط لم يطلق عليه اسم على الرغم من أنه استمر، كما يبدو لأكثر من سنتين[(621)] حتى في السنوات التي كانت تأتي بالمطر، كانت تأتي معها أيضاً بما كان يسمّيه أهل نجد بـ «الحيا» أو «الدبا» (صغار الجراد) الذي يقضي على المحصول الزراعي. واستكمالاً لذلك كانت الأوبئة تنتشر فجأة متسبّبة بوفاة كثير من الناس. من ذلك أنّه في سنة 1138هـ/1725م حلّ وباء في العيينة أفنى ـ كما يقال ـ أغلبهم[(622)]. ولا تتوقّف مأساة الوضع عند هذا الحد؛ فالوضع السياسي كان ربما أسوأ من ذلك. حيث انتشرت الحروب والصراعات الدموية على إمارات المدن وحالات القتل والاغتيال، أحياناً بين الأقارب أنفسهم. باختصار، عاشت منطقة نجد في القرن 12هـ/18م ما يسمّيه العلماء المسلمون الفتنة أو الاضطراب والفوضى السياسية.

لا بدّ من الإشارة إلى أنّه وإن اتفق وصف الشيخ ابن عبد الوهاب للأوضاع الاجتماعية والسياسية في المدن مع ما ورد في المصادر المحليّة التي سبقته، إلا أنّ حديثه عن تفشّي الشّرك على نطاق واسع في تلك المدن يتناقض بشكل صارخ مع صمت تلك المصادر عن هذا الموضوع في نجد خلال الحقبة التي سبقت ظهور الوهّابية. وإذا كان الشيخ ابن عبد الوهّاب يرى أنّ الأزمة الحقيقية التي كان يواجهها أهل نجد ذات طابع ديني، يصحّ القول إن المصادر المحليّة التي سبقت الوهّابية، وكتبها رجال دين أيضاً، ترى أنّ الأزمة كانت ذات طبيعة اجتماعيّة وسياسية، ولم تكن أزمة دينية. ولا بد من التشديد هنا على أنّ منظور المصادر التي سبقت الوهّابية مُستشَفّ من النصوص التي احتوتها تلك المصادر ومن طريقة صياغتها. لا تعبّر تلك النصوص عن هذا المنظور بشكل واضح ومباشر، بل إنه مستتر خلف النصوص بطريقة أو بأخرى، ما يستلزم بعض التحليل لإظهاره إلى السطح. ومع أخذ ذلك بعين الاعتبار، يمكن استنتاج كثير من الموضوعات التي شدّدت عليها تلك المصادر، وممّا تضمّنته أو سكتت عنه بشأن الحياة في نجد وقتئذٍ. فأهم ملاحظة يمكن تسجيلها في هذا الصدد أن كل مصدر من هذه المصادر يقتصر مؤلّفُه على تسجيل ما يمكن تسميته بـ «الأحداث الدنيوية»، أحداث من هذا العالم تعود أسبابها إلى جذور اجتماعية أو اقتصادية أو سياسية، مثل الحروب والنزاعات السياسية والمصاعب الاقتصادية التي تسبّبت بها كوارث طبيعية في الأغلب وعمارة المدن وبعض النشاطات الاقتصادية والمجاعات وحوادث القتل وما إلى ذلك. وفي الوقت نفسه، لا يوجد في جميع تلك المصادر أي مادّة ما تشير إلى تردّي الأوضاع الدّينية في نجد آنذاك. وتترك تلك المصادر انطباعاً قوياً لا يمكن تفاديه بأن انعدام الاستقرار السياسي كان النظام الوحيد السائد والهاجس الشائع بين الناس، وأنه لم يكن للدّين دور من أي نوع في النزاعات والصراعات السياسية التي كانت تدور بين المدن والأسر الحاكمة في أغلب هذه المدن. هذا التركيز الحصري الذي نجده في تلك المصادر على «الأحداث الدنيوية»، ولا سيما الأحداث السياسية التي هي موضوع اهتمامنا هنا، يشير إلى أنّ عدم الإشارة إلى أي انحراف ديني أو إلى تردّي الأوضاع الدّينية في نجد قبل ظهور الحركة الوهّابية، وإقامة الدولة السعودية، يعني إما أن هذا لم يكن موجوداً على الإطلاق، وهذا أمر مستبعَد، أو أنّه كان موجوداً فعلاً لكنه لم يبلغ مستوى الظاهرة الاجتماعية التي تستحقّ التسجيل والتنويه. بناءً على ذلك، يتبيّن بجلاء أنّ الأزمات التي تحدّثت عنها المصادر قبل ظهور الوهّابية في القرن 12هـ/18م كانت أزمات سياسية واقتصادية، ولم تكن دينية.

هناك نقطة أخيرة بشأن جذور الأزمة وطابعها الاجتماعي، وانعدام الاستقرار الذي اقترن بها، ينبغي لنا الإشارة إليها هنا. لأنه ربما يسهّل إعادة الفوضى السياسية في نجد في تلك المرحلة، ولو جزئياً على الأقل، إلى النشاطات الخارجة عن السيطرة التي كانت تقوم بها القبائل البدوية. لكنّ المؤشرات المتوفرة، والمستقاة من المصادر المعاصرة تشير إلى أنّ الفوضى كانت نتيجة طبيعية للميل المتجذر في البناء الاجتماعي والسياسي لمجتمع حواضر المدن إلى الانقسام إلى عناصر متنافسة ومتناحرة، وأنّه لم يكن لها صلة ذات شأن بوجود القبائل البدوية. ففي النهاية، جاء مجتمع المدن المستقلة هذا كنتاج لعملية التصدّع التي كانت تمرّ بها القبيلة في هذه الحواضر. ولا شك أن هذه النزعة نحو الانقسام والتناحر مرتبطة بالأسرة باعتبارها أصبحت محور البناء الاجتماعي، والمؤسسة الأقوى سياسياً في المجتمع. والظاهر أنّ عملية التصدع ذاتها استمرّت بفاعلية في حالة الأسر كما ظهر من استمرار تشتيت شمل تلك الأسر داخل نجد وخارجها، وفي الصراعات الشرسة بين الرؤساء أو الأسر الحاكمة في سبيل السيطرة على البلدة أو المدينة. وكان الهدف المركزي لكل أسرة في تلك الصراعات هو المحافظة على احتكارها لإمارة المدينة أو أخذها من أسرة أخرى، حتى وإن اقتضى ذلك استعمال القوة. كما إنّ كل أسرة كانت تكافح للمحافظة على استقلالها السياسي عن الأسر الأخرى وعن الأسر القريبة في النسب في بعض الأحيان.

إن عناصر عدم الاستقرار في النظام السياسي لمجتمع المدن المستقلة كثيرة، لكنّ أكثرها أهمية في الحالة التي بين أيدينا هي أنّ ادعاء أسرة ما لأحقيتها في حكم المدينة كان يستند إلى قاعدة ضيّقة وإلى تعريف ضيّق أيضاً؛ حيث كان الادعاء يعتمد دائماً على النسب

القبلي و/أو على المبادرة إلى عمارة المدينة، وبالتالي ملكية الأرض. لكنّ جميع ما يعرف بالأسر الرؤساء داخل المدينة أو خارجها، كانوا متساوين بموجب هذه الحجة. ثم إن المبادرة إلى عمارة المدينة تعطي للأسرة الحقّ في الحكم، لكن إلى متى يحقّ احتكار هذا الحق؟ ومن من الأسرة يحقّ له ذلك؟ وهذا بحد ذاته يؤشّر مباشرة على المأزق السياسي لتلك المدن. وأبرز معالم هذا المأزق عدم تبلور أعراف أو تقاليد لانتقال الحكم أو توارثه يحدّد إجراءات متّبعة تحظى بقبول واسع لنقل السلطة، خاصة داخل أسرة الحكم نفسها. بدلاً من ذلك، تمحور السعي للإمساك بالسلطة في المدينة حول المصالح الضيّقة للأسرة المباشرة للأمير، ومن يلتفّ حوله من الأسرة أي حول مصلحة رؤساء الأسر في أغلب الأحيان من دون مراعاة الأفراد الباقين. وهذا ما يفسّر أنّ العنف والصراعات الدموية على السلطة داخل المدن كانت كثيراً ما تحدث بين من تربطهم أشدّ روابط القربى، مثل الأشقاء والأبناء في كثير من الحالات[(623)]. لم يحدث قط، كما يبدو من المصادر، أن كانت المطالبة بالسلطة أو كانت ممارستها، باسم أكبر شريحة سكانية في المدينة أو في نجد كلها. كما لم تُطرح باسم الدِّين أو الدولة، وهذا يعكس بشكل أو بآخر «ذهنية المدينة البلدة» التي تشكلت في كل مدينة، وأمست السمةَ الأبرز في الثقافة السياسية التي هيمنت على المنطقة بأسرها آنذاك. وإذا أضفنا إلى هيمنة الأسرة بذهنيتها وعصبيتها، الوضعَ الاقتصادي السيِّئ في كل بلدة والذي جعل أغلب البلدات متساوية في فقرها وفي ضعفها، وغيابَ نظام قضائي وحكم سياسي أوسع، لم يكن من المفاجئ انقسام نجد إلى بلدات مستقلّة متناحرة لا يملك أي منها القدرة على الهيمنة على سواها، فكيف بالتحوّل إلى قوة توحيدية. بناء على ذلك، لا يصعب تبيّن أن الصراع وعدم الاستقرار والفوضى التي عمّت المنطقة في نهاية المطاف كان نتيجة لم يكن من الممكن تلافيها.

ما قبل المدينة

شكّلت القبيلة في الماضي، في أثناء نمط الاستيطان الجماعي، أساسَ الوحدة ومصدر الحماية والهُوية، وارتبط وجودُ الفرد ومكانته والأسرة بالقبيلة كلها. حتى مفهوم السلطة كان جماعياً، وكان يمارَس بأسلوب سلمي، وعلى أساس من التراضي مقارنةً بما أمست عليه الحال في نظام المدن المستقلة[(624)]. في أعقاب تصدّع القبيلة تغيّر الوضع بشكل جذري. ما حدث بعد ذلك أن البلدات والمدن، باستقلالها وانفصالها عن بعضها وهيمنة الأسر عليها وهي التي ورثت سلطة القبيلة في المدينة، لم تتمكن من شغْل المركزين الاجتماعي والسياسي اللذين ورثتهما عن القبيلة ولا الاضطلاع بدورها كذلك. بدلاً من ذلك، أصبحت المدينة ومعها الأسرة، الرمز الأول للتشرذم وانعدام الأمن والفوضى. في هذا الإطار، يمكّن تصور الحركة الوهّابية في ردّها على هذا الوضع بأنّه كان محاولةً لتقديم بديل يسمو فوق المدن والقبائل كلها، بديل يتمثّل في دولة مركزية جامعة، ينعم فيها سائر الناس بالأمن والنظام والهُوية، أياً تكن انتماءاتهم القبلية. يبدو أنّه كان من الممكن لمؤسس الحركة الشيخ ابن عبد الوهاب، أن يتجاوز الحدود الاجتماعية والسياسية لمجتمعه بهذه الطريقة، اعتماداً على مركزية مفهوم التوحيد في طرحه الفكري وفي رؤيته السياسية. ذلك أنّ كون هذا المفهوم تجريدياً من الناحية الدِّينية، وواسعاً في مضامينه من الناحية السياسية مكّن الشيخ من تصوّر فكرة بناء دولة مركزية بوصفها الوسيلة الوحيدة للخروج من هذا التشرذم ومن فوضى البلدات المستقلّة.

بهذا المعنى، تكون المدينة المستقلّة قد نتجت عن عيب في النظام الاجتماعي والسياسي الذي أوجده نمطُ الاستيطان الانتشاري. وكما رأينا في الفصل السابق، كانت إحدى النتائج الرئيسة لتصدّع القبيلة أنه أجّج نزوع الأسر التي حلّت محلّ قبائلها إلى الاستقلال. وفي سياق هذه العملية، أصبحت هذه الأسر شديدة التسييس إلى حدّ أن الإرث السياسي الوحيد الذي تركته كان الاقتتال المتواصل بينها، والصراعات الدائمة بين بلداتها. ولهذا السبب كانت الأسرُ الحاكمة هي الأطرافَ الرئيسة في تلك الصراعات، علماً بأن الصراعات التي تحدّثت عنها المصادر المحلية مراراً كانت بين الأسر الحاكمة وداخل كل أسرة في كل بلدة مستقلة. وعلى ما تقول بعض المصادر، «فاق عددُ المواجهات» التي دارت بين الجماعات الحضرية «عددَ المواجهات التي ذُكر أنها وقعت بين الجماعات البدوية والجماعات الحضرية»[(625)].

إشارةُ المصادر المحلية إلى القبائل البدوية في هذا السياق كانت غالباً بمعنى أنّ تلك القبائل إما في حالة حرب بينها أو أنّها كانت طرفاً في الصراعات التي كانت تندلع بين المدن إلى جانب هذا الطرف أو ذاك[(626)]. وربما طلب رئيس بلدة في بعض الحالات نصرة قبيلة بدوية لسحق غريمه ونسيبه المنافس، أي إنّ طرفي الصراع لم ينتميا إلى القبيلة التي طُلب إليها التدخل في الصراع[(627)]. من ناحية أخرى، كانت الحالات التي هاجمت فيها قبيلة بدوية إحدى المدن بمبادرة منها قليلة جداً[(628)]. وهذا يُظهر أنّ دور القبائل البدوية في الصراعات التي كانت محتدمة بين المدن وداخلها، لم يتجاوز كونه عاملاً مساعداً فحسب، وغالباً في لعبة تبدّل التحالفات بين الأسر، بما يساعد في قلب الموازين لصالح هذا الطرف أو ذاك، لكنّها لم تكن مصدراً للصراعات يوماً ولا كانت سبباً لعدم الاستقرار في حدّ ذاتها. والسبب في ذلك يعود، كما بيّنا أعلاه، إلى أنّ جذور الاضطراب السياسي في مجتمع الحاضرة موجودة في البناء الاجتماعي لهذا المجتمع، وخاصة في طبيعة العلاقات بين أسرها التي كانت تشكل العمود الفقري لذلك البناء.

الاستنتاج الذي يمكن الخروج به في هذا المقام هو أنّ التشرذم الاجتماعي والاضطراب السياسي في مجتمع المدن النجدية كان يجسّد شيئاً من خاصية انفرد بها البناءُ الحضري لذلك المجتمع، وقد ارتبطت هذه الخاصية بنزوع ذاتي لذلك البناء إلى الانقسام وإلى العنف، وقد تجسّدت هذه النزعة أكثر ما تجسدت في الأسر الحاكمة. لم يكن للقبائل البدوية علاقة بطبيعة ومدى انعدام الاستقرار السياسي الذي عمّ المجتمع النجدي آنذاك بل إنّ هذه النزعة لم تكن مفاجئة؛ لأن بنية المدن ونزوعها إلى عدم الاستقرار، تأثّرت كما يبدو من كونها

جاءت نتيجة لتصدّع القبيلة واستمرار نمط الاستيطان الانتشاري، أي إنّ عدم الاستقرار لم يكن نتيجة لتقاطع بنية مجتمع المدن مع نمط الحياة البدوية.

من المعالم الأخرى التي ميّزت الوضع المتأزّم في المدن كان اقتصار الصراع والعنف على الأسر الحاكمة، أو على طبقة النخبة السياسية في المجتمع. وبالرجوع إلى المصادر، لا يظهر أن الأشخاص العاديين شاركوا في هذه الصراعات بأي طريقة. لا تتحدّث المصادر عن انهيار عام للنظام ولا عن انتفاضة شعبية. كما لا يوجد مؤشر في تلك المصادر على قيام أشخاص عاديين لدوافع سياسية أو دينية بأعمال عنف بطريقة مستمرة ومنتظمة حتى لا نقول منظَّمة. في المقابل، كانت أعمال العنف كافة تقريباً وعمليات المناورة وبناء التحالفات وهدمها والغارات بين الأسر الحاكمة أو الرؤساء داخل المدن وفي ما بينها، ذلك كله كان يحدث بين الأسر الحاكمة. بعبارة أخرى، لم يكن للأزمة بُعد شعبي، ولم تحدث لأي سبب له علاقة بعامة الناس. وهذا بحدّ ذاته مؤشّر كافٍ على الطبيعة السياسية للأزمة، وعلى أنها لم تكن مرتبطة بالدِّين، ولا بتردّي الأوضاع الدِّينية. وما يؤكّد ذلك أيضاً أن أياً من المصادر المحلية وبخاصة المصادر التي سبقت الوهّابية، لم يعزُ الأوضاع المتأزّمة، أو الصراعات بين الرؤساء إلى أسباب دينية أو إلى نزاع ديني. على العكس، في الحالات كافة تقريباً، بحسب المصادر، كانت الصراعات إما على موارد اقتصادية أو على سلطة سياسية وبخاصة منصب رئيس المدينة[(629)].

الاستجابة الدِّينية

طبيعةُ الأزمة التي عصفت بالمجتمع النجدي في القرن 12هـ/18م في ظلّ النظام السياسي للمدن المستقلة، وحقيقة أنّ الشيخ محمد بن عبد الوهّاب كرّس حياته لهدم ذلك النظام لمصلحة نظام سياسي آخر موحَّد، يؤكد أنّ نشأة الحركة الوهّابية كانت استجابة مباشرة لذلك الوضع المتأزّم بالذات. لكن ما كان نوع تلك الاستجابة التي أبدتها الحركة لذلك الوضع؟ لقد كانت استجابة دينيّة من وجوه عديدة. لكن من حيث إنّ جذور الحركة لم تكن دينية، وإنّ الدِّين نظام غير معزول ولا يعمل في فراغ اجتماعي وسياسي، يمكن المجادلة بأن الوهّابية كانت استجابة سياسية موجَّهةً دينياً. وإذا أضفنا إلى ذلك حقيقة أنّ الهدف الرئيس والمعلَن للحركة كان إقامة دولة مركزية جامعة، جاز لنا الزعم بأن طبيعة الاستجابة أو البديل الذي ناضل الشيخ من أجله كان سياسيَّ الطابع بقدر ما إنه كان دينياً أيضاً. قد يرى بعضهم أنّ الدولة التي تصوّرها الشيخ محمد بن عبد الوهّاب كانت دولة دينية أو يحكمها رجال الدِّين، لكن ينبغي أن يتضح من سياق التحليل أنّ الحقيقة لم تكن كذلك.

باستثناء الهدف المعلَن، تتعلّق النقاط كافة التي تقدّمت بالسياق الذي نشأت فيه الحركةُ الوهّابية. ولذلك لا بد من تعزيز ذلك بالمزيد من الإضاءة على طبيعة مضمون الاستجابة الوهّابية نفسها. لأنّه من دون ذلك، كل ما يمكن أن يقال عن السياق وعناصره لن يكفي بحدّ ذاته لإظهار الطبيعة المركّبة لتلك الاستجابة. فالدور الديني للشيخ محمد بن عبد الوهّاب وحركته معروف وكُتِب عنه بإسهاب في المصادر. أما البُعد السياسي للحركة ودوره وعلاقته بالبُعد الدِّيني فلم يحظَ بالأهمية نفسها. وهذا البعد في الواقع متضمَّن في مفهوم توحيد الألوهية. هذا هو المفهوم المركزي والأهم في الخطاب الوهّابي وفي الاستجابة الوهّابية على العموم. وقد تناولناه بشيء من التفصيل في الفقرة الثانية من هذا الفصل التي تحمل العنوان نفسه. ولذلك فليس هناك حاجة إلى تكرار ما قلناه هناك عن الموضوع، عدا عن إعادة الفكرة المركزية للربط مع ما سبق.

كنّا قد لاحظنا أن مفهوم التوحيد مفهوم مركّب ينطوي على ما هو أكثر من المضمون الديني. والدليل على ذلك تقسيمه إلى ثلاثة أنواع وعلى قاعدة أن الأشياء تتضح بأضدادها قارنّا توحيد الألوهية بتوحيد الربوبية وخلصنا إلى أن الأخير بوصفه اعتقاداً وعملية ذهنية، يتميّز بطبيعته الفردية. هو إدراك يتحقّق على أساس فردي بين العبد وخالقه، لذلك، لا يتطلّب تحقيق توحيد الربوبية وجود مؤسّسات اجتماعية أو سياسية لأنّه ليس في وسع المجتمع المشاركة في هذه العملية بأي صورة. والظاهر أنّ هذه الخاصية هي التي جعلت توحيد الربوبية أقلّ قطعيّة من توحيد الألوهية في الحكم على صدق إيمان الفرد أو الجماعة أو المجتمع كله[(630)].

أما توحيد الألوهية فهو في الغالب ليس علاقة فردية بين العبد وربه بل هو علاقة جماعية. ولذلك نجد أن السياقين النصي والتاريخي اللذين وظّف فيهما الشيخ توحيد الألوهية يحملان دلالات موحية في هذا الاتجاه؛ فهو يستخدمه دائماً في مقابل الشِّرك الذي يعني التنوّع والتعدّد. وهو يستخدمه أيضاً مقابل عبارات، مثل: التشرذم السياسي والفُرقة ومن الناحية الأخرى يستخدمه إلى جانب الوحدة السياسية والمركزية. وفي كلتا الحالتين، أدّى السياق دور الإطار الذي يمكن فيه تفعيل الأبعاد الاجتماعية، وبالتالي السياسية للتوحيد ومن هنا تنبع أهميتها. وليس لتوحيد الربوبية سياق تاريخي من هذا النوع، فهو صحيح وثابت قبل ظهور الإسلام وبعده، وقبل نشأة الوهّابية وبعدها. وبالتالي، كما إنّ توحيد الألوهية لا يتوقّف على توحيد الربوبية، فإنّ لتوحيد الربوبية مكاناً في الميدانين الاجتماعي والسياسي أيضاً.

بناءً على معنى توحيد الألوهية الواسع والشامل الذي يتجاوز الفرد، وعلى السياق الذي استخدمه فيه الشيخُ محمد بن عبد الوهّاب، يتجلّى المضمون الكامل لهذا المفهوم. لذلك، إذا كان تطبيق توحيد الربوبية فردياً وفلسفياً ومجرّداً، وبالتالي لا يمكن المجتمع قياسه ولا

اختباره، فإنّ توحيد الألوهية أكثر موضوعية (عكس الذاتية)، وأكثر تقبّلاً للتجسيد المادي من خلال السلوك العبادي الظاهر، ولذلك أكثر قابليّة للاختبار والقياس من قبل المجتمع. وإذا كان توحيد الربوبية علاقة حصرية بين الفرد وربّه، فإنّ توحيد الألوهية ليس علاقة بين الفرد وربّه بواسطة العبادة فحسب، بل هو شبكة معقّدة من العلاقات التي تقوم على الفرد والمجتمع والمؤسّسات السياسية أو على المجتمع كله. بعبارة أخرى، توحيد الألوهية علاقة سياسيّة وعلاقة اجتماعية وليس محصوراً في علاقة دينيّة قائمة على العبادة فقط. بهذا المعنى، يقتضي المعنى الدِّيني للتوحيد الذي هو إفراد الله بالعبادة، وحدةَ السلطة السياسية أيضاً. ذلك أنّ التوحيد على هذا المستوى يرتبط، كما أشرنا من قبل، بالعلاقات الاجتماعية والتعليم وتطبيق الشريعة وعمليات الحكم وما إلى ذلك، بالإضافة إلى ارتباطه بالشعائر والعبادات. وهذه الوظائف لا يمكن القيام بها من دون أجهزة الدولة. وباعتبار أنه ينبغي للمجتمع التمسّك بالتوحيد وتطبيقه في أوجه الحياة كافة، يتعيّن أن تكون الدولة وأجهزتها موحَّدة ومركزية أيضاً.

الدِّين والسياسة

بناء على ما تقدم، يتّضح أن توحيد الألوهية وليس توحيد الربوبية هو الذي يتداخل فيه الدِّين والسياسة على نحو يصعب الفصل بينهما. وكان هذا التداخل على الأرجح هو أساس الأهمية المركزية التي أولاها الشيخُ ابن عبد الوهّاب لتوحيد الألوهية. ذلك أنه إذا كان المفهوم الدِّيني للتوحيد مفصلياً في الخطاب الفكري للشيخ، يصبح المفهوم السياسي للدولة المركزية والجامعة البديل الوحيد للبنية السياسية للمدن المستقلّة. لاحظ في هذا الصدد هنا علاقة التلازم التي أشار إليها الشيخ في حواره الذي تكلّمنا عنه سابقاً مع رئيس بلدة الدرعية بين اتباع كلمة «لا إله إلا الله» كشرط مسبق، لوحدة نجد السياسية. وهو ما يعني أن الإعراض عن هذه الكلمة، التي هي أول أركان الإسلام، مفسد لتلك الوحدة السياسية في هذه الحالة. وهذا الطرح منسجم مع المغزى الدِّيني للتوحيد، أعني وحدانية الله، لأنّه الوحيد الذي يستحقّ العبادة، وهذا يعني ضمناً توحيد السلطة ومركزيّتها، وتحديداً السلطة السياسية. هذا على المستوى النظري، لكنّ توافق هذا المستوى مع الواقع العملي يُظهر وجود انسجام أيضاً بين الخطاب الديني للشيخ ودوره كزعيم سياسي في الميدان. وبوصفه أحد العلماء البارزين في نجد وقتئذٍ، كان الشيخ عالماً نشطاً ذائع الصيت، استولت عليه فكرةُ التغيير، والتأثير في حياة أهل نجد من خلال مفهوم التوحيد[(631)].

لذلك من اللافت والمعبّر ملاحظة أنّ الشيخ محمد بن عبد الوهّاب لم يكن عالماً دينياً فحسب، بل كان ناشطاً سياسياً ورجل دولة، وهو أمر ميّزه عن باقي طبقة العلماء في نجد آنذاك. وقد اتضح هذا، كما سبق، في الدور السياسي البارز الذي أدّاه في تأسيس الدولة وفي الدفاع عن الدعوة[(632)].

باضطلاع الشيخ بهذا الدور، يكون قد كرّس طاقته ووقته لمهمّة تفكيك البنية السياسية لمجتمع المدن المستقلة، والعمل على استبدال بنية الدولة الجامعة بها. ذلك أن وجود رابط بين الواقع السياسي لتلك المدن وذيول الشِّرك والفوضى استنتاج مفروغ منه في نظر الشيخ، ونحن نرى هذا الرابط في بعض الرسائل التي أرسلها الشيخ إلى بعض المدن النجدية في غمرة التوسّع العسكري للدولة. وسبق أن أشرنا إلى إحدى هذه الرسائل التي بعثها إلى أهل منطقة القصيم، وشدّد فيها على أنّ إيمان أهل هذه المنطقة لن يكتمل ويكون مقبولاً ما لم يشاركوا في قتال أهل الشِّرك في الزلفي[(633)]. وفي رسالة أخرى بعثها في ظلّ الظروف السياسية ذاتها، اتّهم بلدتي ضُرُما وحُرَيملا بالردّة[(634)]. وفي كلتا الحالتين، كانت البلدات التي صبّ الشيخُ جامّ غضبه عليها إما منفصلة عن الدولة بعد أن انضمّت إليها، وإما مقاوِمة لضمّها إلى كنفها[(635)]. وتكشف هاتان الحالتان أن المبدأ التوجيهي لانخراط الشيخ في الشؤون العسكرية والمدنية للدولة كان المفهوم القائم على فرعين هما التوحيد الديني والتوحيد السياسي من ناحية ، والمدن المستقلة وارتباطها بالتشرذم والشِّرك من ناحية أخرى . ومن هذا يتبيّن أن إحياء مفهوم التوحيد وبناء دولة مركزية كانا هدفين توأمين لمشروع واحد. وفي هذا الصدد، يُبرز التشديدُ على مفهوم التوحيد والأهمية المحورية المعطاة له، ولا سيما في التركيبة السياسية للمدن، البديلَ السياسي الذي ناضلت الحركة من أجله، أي الدولة المركزية، ويُشير إلى أنّ المنطق الدِّيني في جانبه العقدي كان يمثل أيديولوجيا الدولة كبديل، وفي جانبه القانوني يمكن أن يشكّل أساساً، ولو جزئياً، يوفر المنطلق الفقهي للبديل نفسه.

لا بدّ من أنه كان للوعي السياسي، الذي تمتع به الشيخ، أثر في سلوك الشيخ وفي الاتجاه الذي اختاره لحركته. ذلك أنّ سعي الشيخ الدؤوب إلى تأمين بيت سياسي يرعى حركته ويوفر لها الدعم يشير إلى أنّ وعيه السياسي منحه الرؤية التي جعلته يستنتج أنّه في المناخ السياسي الذي كان سائداً في نجد، لن تسنح لحركة دينية أي فرصة للنجاح إذا لم تحتضنها قوة سياسية وتؤازرها. في هذا المناخ، كان المجتمعُ مشرذماً، والمواردُ الاقتصادية شحيحة للغاية، وثقافة الناس محافِظة. وفي مثل هذه الظروف، لم تكن لتتوافر الوسائل والموارد لأي حركة على المستوى الشعبي. يضاف إلى ذلك، أنّ الأزمة السياسيّة كانت متأصّلة في تركيبة طبقة النخبة في

المجتمع، ولذلك توجّب البحث عن حلّ من داخل هذه الطبقة. ليس هذا فحسب، بل إنّ اللجوء إلى بيت سياسي في مثل هذا السياق كان الملاذ الوحيد للشيخ لكي يمتلك الموارد والآليات التنظيميّة اللازمة لإطلاق الحركة والمحافظة على زخمها. والظاهر أن الشيخ انتبه إلى إمكانية خروج الحاكم عن المسار الصحيح في هذه البيئة إذا لم تتمّ إقامة علاقة مُلزمة بين القوة السياسية والسلطات والمؤسسات الدِّينية، وسيكون العلماء عندئذٍ عاجزين ومعزولين[(636)]. في الحقيقة كان هذا هو الواقع في المناخ السياسي الذي ساد المدن المستقلّة؛ حيث كان العلماء يشعرون بالعجز عن فعل أي شيء، كما يبدو، في العملية السياسية الجارية في تلك المدن.

لكن الشيخ تمكّن بوعيه السياسي من إدراك ليس فقط عيوب النظام السياسي للمدن المستقلة، بل صياغة ما رآه البديل المنشود لهذا النظام. وإذْ نشأ الشيخ في بيت له ماضٍ عريق في طلب العلم الشرعي وأنجب عدداً كبيراً من العلماء، كان في وضع مكّنه من فهم طبيعة التركيبة السياسية للسلطة في مجتمعه. حيث كان العلماء في نجد بشكل عام جزءاً من طبقة النخبة في المدن، ولذلك فقد كانوا قريبين من رؤسائها. وليس أقل أهمية في هذا الصدد أنّ العلم الشرعيّ الذي حازه الشيخ هو الذي قاده إلى الاقتناع بأنّ التشرذم الاجتماعي والفوضى السياسية في نجد متجذّرَان في تراخي الناس في معتقداتهم وفي ممارساتهم الدِّينية. تتلمذ الشيخ على التحديد على يد علماء في المذهب الحنبلي، وهو مذهب يجعل التمييز بين دور رجل الدِّين ودور رجل السياسة المبدأَ السياسيَّ والأهم، فلا يُفترض الخلط بين الدورين وتداخلهما. وقراءة تاريخ حركة الشيخ، ومتابعة دوره الريادي في عملية بناء الدولة، وخاصة قراءة كتاباته توضح التزامه الدقيق بهذه المعادلة. والحقيقة، أنّ العمود الفقري للعقيدة السياسية الوهابية تستند إلى هذا التمييز بالذات، وعلى الرابط المكمّل بين الدِّيني والسياسي.

وقد شكّل هذا التوازي بين الدِّيني والسياسي في الحركة الوهّابية آنذاك مرحلة جديدة في التاريخ السياسي لنجد، ولا سيما على ضوء هيمنة نمط الاستيطان الانتشاري الذي جاءت الحركةُ استجابة لما انتهى إليه. يمكن ملاحظة الشيء الجديد في الردّ الوهّابي إذا انتبهنا إلى حقيقة أن الوهابية لم تكن الاستجابة الدِّينية الأولى ولا الوحيدة على تردّي الأوضاع السياسية والاجتماعية في مجتمع المدن النجدية بعد القرن 8هـ/14م. كانت الحركةُ هي الاستجابة الثانية. وذلك لأنّه قبل القرن 8هـ/14م بزمن طويل، وقبل ظهور الوهابية، ساد في نجد تيار من التعليم الديني، واستمرّ نحو قرنين من الزمن على الأقل. وتذكر المصادر المحليّة أن ملامح هذا التيار من التعليم الديني بدأت بالظهور في نجد قبل مستهلّ القرن 10هـ/16م[(637)]. وليس واضحاً إن كان هذا التيار استمراراً لتيار سابق أم كان تياراً جديداً تماماً. هناك من المؤشرات ما يفيد أنّه كان هناك علماء في نجد منذ القرن 7هـ/13م، وهو ما قد يعني أنّ تيار التعليم الديني في القرن 10هـ/16م كان جديداً. لكن ليس في المصادر ما يؤكّد صحة هذا الاستنتاج.

في الأحوال كلها، بما أنّ الحركة الوهّابية، وتيار التعليم الديني السابق عليها، كل منهما ظهر على مسرح الأحداث، كما يبدو، في أثناء المرحلة التاريخية التي شهدت تصدّع القبيلة، يمكن المجادلة بأنّ تلك الحركة وذلك التيار مثلاً استجابتان، وإن متمايزَتان، للأوضاع الاجتماعية والسياسية التي نجمت عن نمط الاستيطان الانتشاري. لكنْ هناك فارق مميّز وحاسم بين دور الدِّيني في كل من الاستجابتين. كان التيار الأول للتعليم الديني يتميّز بتركيزه على مجال الفقه، وعلى نحو كاد أن يكون حصرياً[(638)]. ومعلوم أنّ الفقه هو علم الأحكام الشرعية، ويبدو أن السمة الفقهية التي غلبت على التعليم الديني آنذاك كانت استجابة لحاجة ملحّة إلى تطوير مهارات شرعية وقضائية، وما قد يتضافر معها من وسائل أخرى، للتعامل مع قضايا ومشاكل الوضعين الاجتماعي والسياسي الجديد لمجتمع المدن. والأرجح أنّ تيار التعليم الديني المبكر اتّخذ هذا المنحى الفقهي منذ بداية عمارة المدن أي في المراحل الأولى لنشأة حواضر المدن. ففي مجتمع كان في طور التشكّل تصبح الحاجة ماسة إلى الفقه والفقهاء، وذلك لكثرة القضايا المتعلّقة بإحياء الأرض وملكيتها واستئجارها وغرسها، فضلاً عن قضايا أخرى اجتماعية وسياسية يواجهها المجتمع وهو في طور التشكّل أو إعادة التشكل. ومع استمرار تصدّع القبيلة، واستمرار تردّي الأوضاع الاجتماعية والسياسية، استمرت الحاجة إلى الفقه والفقهاء أيضاً. لكنّ ما الذي

يعنيه تركيز التعليم الديني في تلك المرحلة على الفقه؟ يعني أنّ الدِّين كان أبعد ما يكون عن السياسة، وأنه لم يؤدِّ دوراً مباشراً وملحوظاً في الأحداث السياسية في المدن.

يبدو من المؤشّرات القليلة المتاحة بشأن العلاقة التي كانت بين أمراء المدن والعلماء قبل الحركة الوهّابية أنّ الدِّين لم يضطلع بأي دور مؤثّر في العملية السياسية التي كانت تجري في تلك المدن. كان هذا هو الواقع، على الرغم من أنّ الإسلام كان في القلب من ثقافة أهل نجد آنذاك. وليس في المصادر ما يشير إلى اضطلاع العلماء بأي دور، بأي طريقة أو بأي صورة في تحديد، مثلاً، من ينبغي له أن يتولّى منصب رئيس البلدة وكيفية تنصيبه أو من ينبغي له أن يخلفه. من ناحية أخرى، كان يُطلب إلى العلماء ترشيح أسماء لشغل منصب القاضي في هذه البلدة أو تلك. وبالجملة، تشير هذه الملاحظات إلى أنّ الدِّين والسياسة كانا ميدانين منفصلَين ومتمايزَين في المدن النجدية إلى القرن 12هـ/18م. لم يكن هذا يتعارض مع هيمنة المذهب الحنبلي على مجتمع الحاضرة. وإذا كان منصب القاضي يعود على شاغله باحترام وافر في المجتمع[(639)]، إلا أنّ رئيس البلدة هو الذي كان من دون أدنى شكّ يمسك بالسلطة الحقيقية والنهائية. في الواقع، تشير الحالات المدوّنة في التاريخ إلى أنّ أيّ خلاف أو نزاع بين الرئيس والقاضي كان يؤدّي إلى إقالة الأخير من منصبه[(640)]، وهو وضع استمرّ سحابة قرنين من الزمان على الأقل إلى القرن 12هـ/18م.

بعد الحركة الوهابية بدأ التعليم الديني يأخذ منحىً آخر على الساحة. يتحدّث كتاب سيرة الشيخ أنّه عندما بدأ مسيرته العلمية على يدي والده وكان عالماً معروفاً، نهل الشيخ من معين الفقه في مذهب الإمام أحمد بن حنبل تماشياً مع الاتجاه السائد[(641)]. لكنّ توقه إلى تعلّم المزيد من فنون العلم في الميادين الأخرى دفعه إلى مغادرة نجد، حيث صرف الشيخ اهتمامه بعيداً عن النمط المهيمن في منطقته، وبدأ يركّز على علوم الحديث والتفسير وخاصة علم التوحيد[(642)]. ومن المعروف أنّ هذه العلوم تتمحور في موضوعاتها ومناهجها حول مسألة العقيدة والتأسيس النظري لها. أي إن تركيز اهتمامها هو على الجانب الأيديولوجي من الإسلام وليس على الجانب الفقهي. وهذه هي العلوم التي صاغت نمط التعليم الديني في نجد، بعد أن أضحت حركتُه القوةَ الدِّينية المهيمنة بفضل الدولة السعودية الأولى. اللافت هنا أنّ التركيز على الأيديولوجيا يتماشى تماماً مع حاجة الدولة في مرحلة نشأتها إلى شرعية أيديولوجية تؤسّس لها. وهو ما حصل لأنّ هذا التحوّل أفضى إلى إقامة دولة ومركزية في شبه الجزيرة العربية على هذا الأساس، لكنّ ذلك لا يعني أن ميدان الفقه هُجر نهائياً. هذا غير صحيح. ما حصل هو أن نقطة التركيز في التعليم الديني تحوّلت من ميدان إلى ميدان آخر. وتكمن أهمية هذا التغيير في أنّه يُبرز تسييس الدِّين لأول مرة في الجزيرة العربية، ما أتاح له مجالاً واسعاً للتأثير في الأحداث السياسية وفي المؤسسات السياسية بعد ذلك.

ينبغي التأكيد في هذا المقام أن تسييس الدِّين على يد الحركة الوهّابية لم يُحدث تغييراً جذرياً في الصيغة الأساسية التي تكلمنا عنها سابقاً والتي تعتبر الدِّين والسياسة ميدانين متمايزين. والشيخ ابن عبد الوهّاب كان أكثر تمسكاً بالمذهب الحنبلي من أن يسمح بمثل هذا التغيير. لكنّ الظاهر أنّ هذه الصيغة التي كانت سائدة في مرحلة المدن المستقلّة بدت في نظر الشيخ شديدة العمومية وغامضة وأحادية الجانب. فهي كانت تسمح لرئيس البلدة بحيازة السلطة واحتكارها وتهميش دور العلماء. ومن ثَمّ فإنّ ما قام به الشيخ في هذا الصدد هو تحويل هذه الصيغة، بإعادة التوازن إليها لصالح العلماء، وذلك من خلال إعادة مأسستها لتأخذ صيغة تحالف مُلزم بين الحاكم وهؤلاء العلماء، مع المحافظة على الفصل والتمييز بين دورِ كلّ منهما وبقائهما مترابطين وإخضاعهما معاً، كل في ميدانه، لمبادئ الشريعة وغاياتها[(643)].

ليس واضحاً تماماً لماذا لم تنتبه الاستجابة الأولى لتسييس الدِّين. لكن قيام الاستجابة الثانية بذلك تماماً يعزّز فرضية أنّ الحركة الوهّابية نشأت في بيئة اجتماعية وسياسية في المقام الأول، وليس في بيئة دينية متردّية. كما يعزّز فرضية أنّ الوهابية، وبتسييسها للدين على

هذا النحو، كانت تحمل معها مشروعها السياسي.

الشِّرك والتعددية

أخيراً، لا بدّ لنا من العودة إلى مسألة الشِّرك مجدّداً لا للتعامل معها بطريقة مسهبة، وإنما لإلقاء نظرة على مسألة ندرة المظاهر الشِّركية في واقع المجتمع النجدي، وكثافة حضور الشرك في كتابات الشيخ محمد بن عبد الوهّاب. بعبارة أخرى، إذا كان وجود الشِّرك لا يعتدّ به، فلماذا انشغل الشيخ بخطره الذي رأى أنه يؤثّر في استقامة المجتمع النجدي إلى حدّ أنّه جعل محاربتَه الهدف الأول لحركته؟ يتعلّق هذا السؤال بالرابط بين الطبيعة السياسية لنظام المدن المستقلة الذي نشأت فيه الحركة الوهّابية ومفهوم الشِّرك. إننا نزعم، بما ينسجم وحجّتنا الرئيسة في هذه الدراسة، أنّ المدلول السياسي لهذه العبارة هو التفسير الراجح للتناقض في هذا الخصوص. كما بينّا في الفصل الثالث، إذا لم يتجسد الشِّرك بمعناه الدِّيني في حياة أهل نجد بطريقة لافتة، فإنّ المعنى السياسي للشرك كان السمة الرئيسة للمجتمع النجدي. وبأخذ ذلك بالاعتبار، ينبغي لنا أخذ إشارة الشيخ إلى الشِّرك على أنّها تفسير للتنوّع الاجتماعي والسياسي وتعدّد المرجعيات الدِّينية والسياسية في مجتمع الحاضرة في نجد إشارة إليه. وهنا أيضاً ينبغي التنبّه على السياق الذي يستخدم فيه هذا المفهوم، والأهمية التي ينطوي عليها. نحن في غنى عن إعادة ما سبق لنا قوله في هذا الشأن، لكن استحضار ولو جزء من السياق النصّي الذي استُخدمت فيه عبارة الشِّرك يبقى وثيق الصلة والدلالة في هذا المقام. لذلك، ينبغي لنا أن ننظر من جديد إلى توازي المفهومين السياسي والدِّيني لعبارة الشِّرك وتداخلهما، كما فعلنا في تعاملنا مع مفهوم التوحيد.

رأينا في الفصل الثاني إنه في حين اقتصرت القاعدة الأساسية لحركة الشيخ على نجد، كان أغلب الأمثلة التوضيحية التي ساقها إظهاراً لحجته من خارج نجد. كما إنّ انشغال الشيخ بالشِّرك لم يكن انشغالاً بالواقع التاريخي لهذا المفهوم الذي عاشه، وإنما بحدوده النظرية وبإمكانية تجلياته المختلفة والشيء نفسه يمكن أن يُقال بشأن السجال بين الشيخ ومعارضيه من العلماء النجديين؛ حيث كانت اختلافاتهم حول هذا الموضوع في جلّها ذات طبيعة نظرية، ونادراً ما كانت حالة الشرك في نجد حاضرة في سجالاتهم. والحقيقة أنّ إشارات الشيخ المتكرّرة إلى حالات الشرك خارج نجد تنسجم أولاً مع أنّ الشيخ كان رجل دين معنيّ بتفشّي الشرك في أي مجتمع إسلامي. كما تنسجم أيضاً مع المنظور الشامل للإسلام الذي يعتبر أنّ الشرك في أي مكان هو أمر مذموم، ثمّ هناك إمكانية أنّ إشارات الشيخ إلى حالات الشرك في خارج نجد كانت بهدف تعرية حقيقتها وحقيقة من يتعامل معها، وذلك بأمل تلافي إمكانية امتدادها إلى نجد. لذلك، يمكن تصوّر خوف الشيخ من إمكانية تسلّل الشِّرك إلى نجد عبر صلات خصومه بالمؤسّسات وبالقوى الشركيّة في الدول المجاورة. بهذا المعنى، شكّلت تلك الإشارات جزءاً من استراتيجية الشيخ الرامية إلى درء خطر امتداد الشِّرك السائد في الدول المجاورة إلى نجد.

ثم رأينا كيف إنّ إصرار الشيخ ومعه الحركة الوهّابية على شيوع الشِّرك في نجد لم يجد سنداً في المصادر المحلّية، وبخاصة المصادر التي سبقت نشأة الوهّابية، علماً بأن تلك المصادر ألّفها علماء نجديّون مرموقون. لكن لو ألقينا نظرةً فاحصةً، لتبيّن في التحليل النهائي أنّ الخلاف بين الاثنين لم يكن في نهاية التحليل يتعلّق بحقيقة الواقع. الأرجح أنّه كان اختلاف في تفسير الواقع الاجتماعي والسياسي؛ لأن الفريقين متّفقان على طبيعة الأوضاع السياسية والاجتماعية، لكنّهما مختلفان حول إن كان الشِّرك جزءاً مهمّاً من ثقافة الناس أم لا. يرى الشيخ أنّ الانقسامات السياسية والاجتماعية التي شابت بنية المدن المستقلة واقترنت بالعنف وانهيار النظام إنّما كانت أعراضاً لعقيدة منحرفة وباطلة. بالإضافة إلى ذلك، تنبّه الشيخ على حالة انعدام الثقة التي شابت العلاقة بين العلماء ورؤساء البلدات وهو ما اعتبره علامةً على تردّي الأوضاع السياسية والدِّينية[(644)]. ومن نافلة القول إن العقيدة في الفكر الإسلامي هي الأساس الذي يُبنى عليه كل شيء في حياة المسلم. لذلك، ربما أن الشيخ رأى في المتاعب السياسية والاقتصادية علامةً على أن إيمان الناس لم يكن صحيحاً كما هو مأمول.

بهذا المعنى، كانت الأوضاع الاقتصادية والسياسية الفظيعة في نجد في ذلك الوقت مجرّد عارض لشيء آخر، شيء أخطر مما يبدو في

الظاهر، وهو أن الناس وقعوا في الشّرك الذي حرّمه الله. والوسيلة الوحيدة للخروج من هذه المشكلة هي برجوع الناس إلى الإسلام النقي الأول، على ما كان عليه رسول الله (ص) وصحبه الكرام، وبالتخلي الكامل عن الصيغة المتأخّرة والمنحرفة للإسلام بصوره كافة لأنها تعود إلى أزمنة غابرة وأجيال ضالّة؛ لذلك رأى الشيخ ابن عبد الوهّاب غداة انطلاق حركته أنّه ينبغي عدم البحث عن تفسير للوضع المتأزّم في نجد في ميادين الاقتصاد والسياسة مع أنّ الوضع يحمل طابعاً سياسياً واقتصادياً، وإنما ينبغي البحث عن الحل في الدّين، وعلى التحديد في شيوع الشّرك، وفي معتقدات الناس وممارساتهم الفاسدة. وعلى هذا الأساس، يمكن القول إنّ الفرق بين الشيخ والمصادر التي سبقت الوهّابية حول هذه النقطة بالذات هو فرق يتعلّق بالتفسير، وليس بواقع حقيقي موجود.

لكن في هذه الحالة، ماذا نفهم من عبارة الشّرك؟ رأينا أن الشّرك نقيض التوحيد، وأن هذه الثنائية هي المفهوم المركزي في الأدبيات الوهّابية، وأنّه لا يمكن تحديد مضمون أي منهما إلاّ من منظور علاقته المتناقضة مع الآخر، فالتوحيد يعني إخلاص العبادة لله وحده. وفي الوقت عينه، إذا كان الله هو المشرّع الأوّل في العقيدة الإسلامية[(645)]، يصبح المراد بالتوحيد وحدة السلطة القضائية والسياسية، ويقابلهما التشرذم والانقسام. ومن ناحية أخرى، يعني الشّرك تفسّخ هذه الوحدة واتخاذ شركاء لله في العبادة[(646)]. وقد رأينا كيف أن الشيخ ربط في حديثه الأول مع كل من أمير العيينة، ثم أمير الدرعية بين التوحيد السياسي والتوحيد بمعناه الديني، والذي هو جوهر الركن الأول في الإسلام أو الشهادة[(647)]. وبالمقابل، تحدّث الشيخ بوضوح لا لُبْس فيه، وفي السياق ذاته، عن تلازم الشّرك والجهل مع الفرقة والانقسام. في الغالب كان الشيخ يرى أن تضافر الشّرك والجهل والفرقة هو السبب الرئيس «للقتال المستمر»، والفوضى السياسية في نجد. حيث يقول إن مفهوم التوحيد وشرط التمسّك به والعيش وفقاً لمبادئه التوجيهية شرط مسبق أو متلازم مع الوحدة السياسية والاستقرار السياسي. هذه العلاقة بين مفهومَي التوحيد والشّرك والتشديد عليها والمركزية التي أُوليت لها في مثل هذا السياق السياسي لم تكن خارجة عن المألوف في حالة الشيخ، بل كانت جزءاً من نمط راسخ في كتاباته الدّينية وفي ممارسته السياسية.

لذلك، إذا لم يكن الشّرك في معناه الدّيني موجوداً، ولم تكن له أهمية تذكر، فإنّ الأوضاع السياسية في السياق النجدي في القرن 12هـ/18م، تدلّل على وجود بُعده السياسي، وبالتالي على تجلّيه العملي في البناء السياسي للمدن المستقلّة. وهذا صحيح بأكثر مما يبدو عندما نأخذ في الاعتبار بأنّ قصر الشرك على دلالته الدينية بشكل حصري، يقلّل من شأن دلالاته الثقافية والسياسية الأخرى، من دون مبرّر. نعم كان الخطابُ الدّيني هو الخطاب المهيمن في نجد وقتئذ، وهو ما يفسّر شيوع استعمال المصطلح، لكن ذلك لا يعني أنّه مصطلح ذو بُعد أحادي بالضرورة. بل حتى في دلالته الدّينية، نجد أنّ الشرك مفعم بمضامين عدم التجانس والتباين والتعدّد. وعلى هذا الأساس، كان معنى الشرك، كما كان يستخدمه الشيخ، لا يقتصر على الدلالة الدّينية، (الإشراك بالله الذي يؤدّي إلى تعدّد الآلهة). بل تشير أيضاً إلى تعدّد السلطات السياسية والدّينية، وكثرتها في البناء الاجتماعي لمجتمع الحاضرة. وبهذا المعنى، وفي سياق مثل السياق الذي كان سائداً في نجد في القرن 12هـ/18م على الخصوص، تشير عبارة الشّرك إلى تعدّد السلطات السياسية (مقابل تعدّد الآلهة)، وبالتالي إلى الانقسام والتشرذم السياسيين.

إلى جانب ذلك، لا يمكن تناسي حقيقة أنّ ما أسميناه بالشرك الثقافي كان متفشياً في نجد، كما في جميع أنحاء العالم الإسلامي. ولا شك في أنّ هذا كان محل اهتمام الشيخ وغيره من العلماء وانزعاجهم. وكثيراً ما تحدّث الشيخ في رسائله وكتاباته الأخرى عن مظاهر هذا الشرك باستنكار واضح وقوي. ولكن كما ذكرنا من قبل لم يكن لهذا النوع من الشرك أيّ علاقة بعوامل ظهور الحركة الوهابية.

بناءً على ما تقدّم، يمكن المجادلة بأنّ الحركة الوهّابية جاءت استجابة اجتماعية سياسيّة موجّهة دينياً، على وضع اجتماعي سياسي معيّن. وقد تمثّل هذا الوضعُ في الفشل الاجتماعي والسياسي لمجتمع المدن المستقلة، وهو فشل أدّى إلى تصدّع البناء الاجتماعي النجدي

واستجابة لذلك وليس استجابة لتفشي الشِّرك بمعناه الدِّيني المباشر، نشأت الحركة الوهابية وكانت رداً على الفشل الاجتماعي والسياسي لبناء البلدات في توفير اللُّحمة والأمن والنظام. وكما رأينا في سياق الفصول الأخيرة، أدّت عمليات الاستيطان، ولا سيما نمط الاستيطان الانتشاري، وعملية تكوين الدولة إلى تصدّع القبيلة وما تلاه من فوضى سياسية عمّت المنطقة بأسرها. لقد تبلورت الحركةُ الوهّابية في هذا السياق الاجتماعي والسياسي، وهو سياق أعيدت صياغته من جديد هو الآخر على يد الوهابية عقب إقامة الدولة السعودية، وذلك على مبادئ هذه الحركة ومعتقداتها. والإسهام المهم الثاني للحركة في هذا السياق هو دورها الرئيس في تحويل حكم الأسرة في نجد من التركيز على المصالح الضيّقة السياسية والأسرية إلى الحكم باسم الدِّين، وفي إقامة دولة مركزية، وفي التحوّل عن حكم قائم على الأسرة و/أو العشيرة إلى حكم اتسعت قاعدته الاجتماعية إلى حدّ أنّها اكتنفت السكان بأسرهم أياً تكن انتماءاتهم القبلية. على أنّ الحركة الوهّابية لم تُلغِ دور الأسرة، ولكنها حوّلته والسياقَ الذي يعمل فيه بطريقة جعلته أكثر شمولاً من الناحية السياسية وقائماً أكثر على أسس الدولة عوضاً عن أن يكون محصوراً داخل الأفق الأسري أو العشائري، خاصة من حيث طبيعته وتوجّهه، كما كانت حاله في مرحلة المدن المستقلّة.

خاتمـة

الوهابية وحاضرة نجد

جاءت الدولة السعودية الأولى في سياق تاريخي لم يعرف عنه أنه كان غنياً بفكرة الدولة. وهذا أحد الأسباب التي جعلت من قيام الدولة السعودية حدثاً كبيراً. وللسبب نفسه بدا هذا الحدث لبعضهم وكأنه نوع من الاستثناء التاريخي. هذا على الأقل ما يظنه مايكل كوك (Michael Cook) الذي كتب عن تاريخ هذه الدولة كثيراً[(648)]. لكن عندما ننظر إلى الأمر من زاوية العلاقة بين نضج البيئة الحضرية وتبلور فكرة الدولة، لا يكون قيام الدولة السعودية بحدّ ذاته حدثاً استثنائياً. بل على العكس، كان تطوراً طبيعياً وامتداداً لسيرورة تاريخية سياسية شهدت خلالها جزيرة العرب قيام دول عديدة وسقوطها. أمر آخر قد يغري بعضهم بالانسياق وراء فكرة الاستثنائية، وهو المسافات الزمنية الطويلة التي غالباً ما كانت تفصل بين سقوط دولة وقيام أخرى في تاريخ الجزيرة. فالمسافة التي تفصل بين الدولة الإسلامية في مرحلة الخلافة الراشدة، مثلاً، والدولة السعودية الأولى تمتد إلى ما لا يقل عن أحد عشر قرناً من الزمن. آخر دولة قامت في نجد قبل الدولة السعودية كانت دولة بني الأخيضر ما بين القرن 3هـ/9م والقرن 5هـ/11م. والذي يبدو أن نطاق سلطة هذه الدولة لم يتجاوز، وعلى العكس من دولة الخلافة والدولة السعودية، حدود إقليم العارض أو المنطقة الوسطى من نجد. وقد جاءت الدولة السعودية بعد دولة بني الأخيضر بما لا يقل عن سبعة قرون. واضح من هذين المثالين أنّ التاريخ ما قبل الحديث للجزيرة العربية لم يكن مشبعاً بفكرة الدولة ومؤسّساتها.

ما يهمنا في ذلك كله أنّ القاسم المشترك بين الدول كلها التي قامت على امتداد تاريخ الجزيرة، بما فيها الدولة السعودية، هو أن تبلور البيئة الحضرية كان الشرط الضروري لقيام كل واحدة منها. بناءً على ذلك إذا كان عدم قيام حركة سياسية أو دولة في نجد بعد سقوط دولة بني الأخيضر يوحي بأن انتكاسة حصلت لعملية الاستقرار والتحضّر في نجد، فإنّ ظهور الحركة الوهابية بعد ذلك بسبعة قرون تقريباً كممهّد لقيام الدولة، وتبنّيها لرسالة حضرية، وحصول ذلك كله في حاضرة نجد يعني أن الحركة تعكس حالة التحضّر هناك، وأن الاستقرار استعاد حيويته خلال هذه الفترة. وبما أن ظهور الحركة كان في القرن 12هـ/18م، فلا بد من أنّ هذه الاستعادة حصلت قبل ذلك بفترة طويلة، وذلك نظراً إلى طبيعة التحوّل الاجتماعي الذي حصل من ناحية ، ولبطء حركة التغيّر الاجتماعي في تلك الأزمنة، وفي وسط الجزيرة العربية المعزول، من ناحية أخرى . لا نعرف على وجه التحديد متى حصلت انتكاسة الاستقرار، ولا متى حصل استئنافه، لكنّ المصادر التاريخية المحلية تمدنا ببعض المؤشرات المهمة التي تشير، كما رأينا، إلى أنّ استئناف الاستقرار اكتسب شيئاً من الزخم تقريباً مع بداية القرن 8هـ/14م. مما يعني أنّ الأربعة قرون ما بين القرن الثامن والقرن الثاني عشر هي تقريباً الفترة التي حصلت فيها عملية الاستقرار وإعادة الاستقرار، وتشكّلت خلالها حاضرة نجد التي ظهرت في إطارها الحركة الوهابية.

هنا نأتي إلى الأسئلة التي طرحناها في بداية الفقرة السابقة. لكن قبل تناول هذه الأسئلة لا بد من العودة مرة أخرى إلى النتيجة التي انتهت إليها علاقة التحضّر بالدولة في الجزيرة العربية، وخاصة في نجد، كما عرضنا لها بإيجاز في تلك الفقرة.

ومن حيث إنّ الحركة الوهابية جعلت من التوحيد الديني والسياسي للجزيرة هدفها الأول، وذلك لأول مرة منذ انتقال الخلافة إلى خارج الجزيرة، فإنّ ذلك يعكس أن عملية الاستقرار والتحضّر لم تستأنف فحسب، بل وصلت في ذلك الوقت إلى مرحلة نضج ربما لم تعرفها من قبل، وتمثّلت في حواضر المدن المستقلة. وفي ذلك تكمن الإجابة عن سؤال: لماذا لم تظهر الحركة الوهابية في مرحلة تاريخية أخرى؟ فإذا كان ظهور الحركة ارتبط عضوياً بظهور المجتمع الحضري، كما نفترض هنا، فإن المصادر المحلية تشير إلى أن عملية الاستقرار التي تشكل في نهايتها هذا المجتمع لم تبدأ بشكل متصل ويختلف عما قبلها قبل القرن 8هـ/14م. بعبارة أخرى، استعادت

عملية الاستقرار والتحضّر حيويتها في نجد بعد حوالى ثلاثة قرون من سقوط دولة بني الأخيضر. تذكر المصادر أيضاَ أنه خلال عملية الاستقرار هذه أخذت عمارة كثير من البلدات أو إعادة عمارتها تكتسب حيوية لم تعهدها من قبل، وبدأت تنتشر في مناطق مختلفة من نجد. وبحسب المصادر نفسها استمرت هذه العملية تقريباً إلى ما بعد القرن 12هـ/18م. ولم يكن من الممكن تاريخياً، كما يبدو، أن تظهر قبل ذلك حركة من هذا النوع، وتتبنّى أهدافاً مشابهة لأهداف الحركة الوهابية، في القرن 9هـ.

نشأة الدولة وطبيعتها

تنطلق هذه الدراسة من جملة فرضيات تتأسس عليها، وتستهدي بها. بعض هذه الفرضيات ينتمي إلى عالم المسلّمات، وبعضها الآخر مأخوذ من التاريخ. الفرضية الأساسية التي يستند إليها هذا البحث أنّ عملية قيام الدولة، من حيث المبدأ العام، هي في أصلها وفصلها عملية سياسية. قد يكون للدين دور في قيام الدولة في هذه الحالة أو تلك. وقد لا يكون للدين أي دور مهم وحاسم في حالات أخرى. لكن يبقى أن قيام الدولة في الحالات كلها هو في الأخير عملية سياسية. ولعلي أسارع إلى التأكيد أنّ هذه الجملة لا تعني استبعاد العناصر الاجتماعية والثقافية الأخرى من هذه العملية. وذلك لأنّ الصفة الاجتماعية لعملية نشأة الدولة وقيامها مستمدّة أصلاً من طبيعتها الاجتماعية الأولى. فكل ما هو سياسي هو بالضرورة اجتماعي. وعلى العكس من ذلك ليس كل ما هو اجتماعي هو سياسي في الوقت نفسه. وبما أن الأمر كذلك، فإنّ التفسير الوحيد الممكن لعملية قيام الدولة هو التفسير الاجتماعي السياسي. وإذا كان الدين قد أدى دوراً مهماً في هذه العملية، فإنه إنما تحقّق له ذلك قبل أي شيء آخر، أولاً في الإطارين الاجتماعي والسياسي اللذين برز فيه وتشكل دوره ووضع حدود هذا الدور. و ثانياً بالصفة السياسية المتضّمنة في هذا الدور، والمستمدة أصلاً من المضامين السياسية للدين نفسه. وبالتالي فإن التفسير السياسي لقيام الدولة لا يستبعد بالضرورة دور الدين أو الفكرة الدينية وإنما يضعه في إطاريه الاجتماعي والتاريخي الأوسعين. هذا في حين أن التفسير الديني لظهور الحركة، وبالتالي قيام الدولة، من خلال تركيزه على مسألة الشرك ويؤدّي إلى استبعاد المضمون السياسي لعملية قيام الدولة ذاتها.

ليس هناك شك في مركزية البعد الديني للحركة الوهابية، ولا في حقيقة أن مفهوم «التوحيد» يحتلّ مكاناً مركزياً في دعوة الشيخ محمد بن عبد الوهاب وفي كتاباته. كذلك ليس هناك شك في أنّ الدولة السعودية تبنّت دعوة الشيخ، وجعلتها مصدراً أساسياً لشرعيتها وانطلاقاً من ذلك جعلت الشريعة الإسلامية قانوناً لها. لكن ذلك كله على صحته لا يجيب عن السؤال المطروح هنا: كيف ولماذا ظهرت الحركة في المكان والزمان اللذين ظهرت فيهما، وما علاقة ذلك بقيام الدولة؟ هذا سؤال يتوجه إلى ما قبل ظهور الحركة، وما قبل قيام الدولة، وليس إلى ما حصل بعد ذلك. بعبارة أخرى، هذا السؤال معني قبل أي شيء آخر بالسياق التاريخي الذي انتهى بلقاء الشيخ ومحمد بن سعود، والاتفاق بينهما في الدرعية. ومن ثَمّ فالعوامل التي يمكن أن تفسّر ظهور الحركة، ونشأة الدولة تكمن في هذا السياق وليس خارجه أو في ما حصل بعده.

طبعاً المقاربة الدينية تقول بعكس ذلك، لكنها لا تقدم دليلاً واضحاً ومقنعاً على ما تقول به[(649)]. وربما لأنّها تتبنّى المنهج الديني فهي لا تتسع لتناول تاريخ نجد قبل القرن 12هـ/18م، ومقارنة الحالة الدينية قبل الحركة، مع الحالة نفسها في زمن ظهور الحركة، لمعرفة إن كان هناك تغير حصل للحالة الدينية بين الفترتين. إن استحضار المجادلة الدينية لمفهوم الشرك يأتي في الواقع خارج السياق التاريخي للحركة والدولة معاً، لأنه يفتقد دليلاً يسنده من واقع المجتمع الذي ظهرت فيه كل منهما. ولذلك تميزت المجادلة الدينية بأنها مرافعة دينية (أيديولوجية) عن الحركة والدولة، وليس تناولاً علمياً لظاهرة الشرك في مرحلتين مختلفتين. بل إنها باستحضارها للشرك بهذه الطريقة التي تفصل الحركة والدولة عن سياقهما التاريخي، تكون المقاربة الدينية قد غيبت التاريخ الحقيقي للدولة لصالح فكرة دينية مفترضة.

من ناحية ثانية هناك سؤال آخر: هل مفهوم التوحيد الذي تتمحور حوله دعوة الشيخ، والذي يأتي في مقابل مفهوم الشرك، لا يتضمن أي دلالة سياسية تعبر بشكل أو بآخر عن الوضعين الاجتماعي والسياسي اللذين كانا سائدين في نجد قبل ظهور الحركة؟ هذا سؤال مهم بالنسبة إلى موضوع نشأة الدولة السعودية. فالتوحيد بأنواعه الثلاثة (توحيد الربوبية وتوحيد الألوهية وتوحيد الأسماء والصفات) التي يتناولها الشيخ محمد بن عبد الوهاب كثيراً وبالتفصيل في كتاباته، يستند في معناه في الأخير إلى وجوب إخلاص كل أنواع العبادة

لله وحده. وهذا يؤكد أن المعنى المتضمن في مفهوم التوحيد هو توحيد موضوع العبادة، وهو الله. أما الشرك، وهو المفهوم المقابل، فهو يتضمن النقيض من ذلك، لأنّه يسمح بتعدد الآلهة، وبالتالي بتعدد موضوعات العبادة. لكن تحقيق التوحيد بالمعنى المشار إليه، وعلى مستوى المجتمع والأمة غير ممكن إلا بتطبيق الشريعة، وهذا بدوره يتطلب وبالضرورة توحيد السلطة السياسية. بل إن هذا المعنى يرد في كتابات كثيرين من مشايخ الدعوة. فيذكر الشيخ محمد بن عبد الوهاب أن الصحابة يرون وجوب الجماعة، و«أن الإسلام لا يتم إلا بها»[(650)]. ويذهب الشيخ عبد الله بن عبد العزيز العنقري، كما مرّ بنا، إلى الرأي نفسه عندما يقول «أن ولاية أمور الناس من أعظم واجبات الدين، بل لا قيام للدين والدنيا إلا بها، فإن بني أدم [آدم] لا تتمّ مصلحتهم إلا بإجتماع [باجتماع]» ثمّ يذكر بعد ذلك معادلته التي تعبر بأوضح ما يكون التعبير عن تلازم التوحيد الديني مع التوحيد السياسي. وهي التي تنصّ على «أنه لا دين إلا بجماعة، ولا جماعة إلا بإمام، ولا إمام إلا بسمع وطاعة»[(651)]. وفي هذه المعادلة يبدو التوحيد السياسي، كما هو متضمن في الجماعة وطاعة الإمام، هو الأساس الذي من دونه يضطرب حبل التوحيد بمعناه ودلالته الدينية.

إذاً فكلمة التوحيد كما ترد في الأدبيات الإسلامية بشكل عام، وفي الأدبيات الوهابية بشكل خاص، تتضمن أيضاً إلى جانب دلالتها العقدية أو التوحيد الديني، دلالة أخرى وذات صلة، هي الدلالة السياسية المتضمّنة في ضرورة التوحيد السياسي من أجل تحقيق التوحيد بدلالته الدينية. وهنا تبدو الوهابية كمحطة متقدمة في عملية تشكل مفهوم الدولة. ففي حالة نجد قبل دعوة الشيخ، كانت السمة الأبرز لذلك المجتمع على المستوى السياسي آنذاك، كما رأينا، هو تعدّد السلطات السياسية أو تفرق أمر الجماعة. وهي تعددية كانت تمثّل تهديداً مباشراً لأمن المجتمع واستقراره. وهو ما يمكن أن نسميه بالشرك السياسي. وكما إن هناك شركاً دينياً أو بالمعنى الديني، هناك أيضاً شرك سياسي إلى جانب الشرك بدلالته الدينية. واللافت حقاً أنّ حركة الشيخ التي تتمحور حول مفهوم التوحيد ظهرت في مجتمع كان منقسماً سياسياً، وأحوج ما يكون إلى التوحيد السياسي. من هذه الزاوية يحمل تعدّد الإمارات أو السلطات في ذلك المجتمع الدلالة السياسية للشرك. وقد كانت هذه التعددية سمة واضحة للحاضرة النجدية، ومجمع على أنّها كانت كذلك بين المؤرخين والفقهاء. لكن الشرك بالمعنى الديني لتعدد الآلهة فليس هناك إجماع بين المؤرخين والفقهاء على وجوده وتفشيه في ذلك المجتمع. على العكس، هناك اختلاف واضح حول هذه المسألة ليس فقط بين المؤرخين، بل بين رجال الدين المحليين، خاصة إبّان ظهور الدعوة. هذا التداخل بين الديني والسياسي في مفهومَيْ التوحيد والشرك يسلط ضوءاً مختلفاً على تاريخ الحركة الوهابية وعلاقته العضوية بتاريخ الدولة.

من هنا تتبدى الإشكالية المركزية للمقاربة الدينية، وهي أنها تبدو منغلقة داخل رؤية دينية لا تسمح لها بالانفتاح على المعطيات الاجتماعية والسياسية ودورها في ظهور الحركة. تبدو الوهابية وفقاً لهذه المقاربة حركة ذات طبيعة دينية بحتة، وجذورها داخل المجتمع النجدي كانت جذوراً دينية، وأهدافها ذات طبيعة دينية كذلك. الوهابية بحسب هذه الرؤية هي حركة مصمتة، وليس لها تاريخ. هي مصمتة لأنها مغلقة على صفتها الدينية. وليس لها تاريخ لأنه بحسب هذه الفرضية لا علاقة لها بالجوانب الاجتماعية والسياسية، ولا بتاريخ المجتمع الذي ظهرت فيه. ومن صفتها الدينية تستمد طبيعتها، كما تستمد جذورها ومبررات قيامها ومنها تأخذ مشروعية دورها، وعندها بدأت وتنتهي مهمتها وتتوقف أهدافها. بهذه الصفة ليس هناك من علاقة للحركة مع المجتمع الذي ظهرت فيه إلا علاقة واحدة، وذات اتجاه واحد، دور المجتمع فيها أنه مجرد موضوع للحركة ولدعوتها، وموضوع لنشاطاتها الإصلاحية الدينية ولوعظها. وبما أنها في هذا التصوّر حركة مصمتة فإنه لا تاريخ لها إلا ما له صلة بطبيعتها وصفتها الدينية. كل ما له علاقة بتاريخ المجتمع وتركيبته وبتباين مكوناته وتباين المصالح السياسية لهذه المكوّنات، ذلك كله لا صلة له بالحركة، ولا بأسباب ظهورها وعوامله، ولا بطبيعتها. فهي ليست حركة سياسية أو حركة اجتماعية أفرزتها حركة تاريخ المجتمع الذي ظهرت فيه. بداية الحركة في هذا الإطار مقطوعة عن تاريخ المجتمع الذي انبثقت منه، والذي سبق أن تشكل قبلها بمئات السنين. وبحسب هذه الرؤية الدينية ليس هناك مجال لتناول الحركة: طبيعتها ودورها وجذورها كتطور تاريخي أو من حيث كونها لحظة مفصلية في تاريخ وسط الجزيرة العربية. هذا في حين أن تاريخ نجد قبل الحركة، بل تاريخ الحركة ذاتها كله يؤكد أنها لم تكن حركة دينية فحسب، نعم كانت كذلك، لكنّها في الوقت

نفسه كانت أكثر من ذلك بكثير.

عامل الشرك الذي يتم استحضاره من وقت لآخر ليس حقيقة تاريخية يمكن الانطلاق منها لكتابة تاريخ الحركة وتاريخ الدولة. تكاد تجمع المصادر على أنه ليس في تاريخ الحاضرة النجدية قبل ظهور الحركة، ما يدعم الادعاء بأنّه كان للشرك حضور ذو وزن يجعل منه عاملاً من عوامل ظهور الحركة. وهذا يشير إلى أن فرضية الشرك التي تعتمد عليها المقاربة الدينية كانت، ولا تزال، مجرد ادعاء يحتاج إلى برهان. الشرك كاعتقاد وممارسة في أي مجتمع يأخذ عادة شكل الظاهرة الاجتماعية والثقافية التي تفرض نفسها مع الوقت. ومن الناحية العلمية، وقبل الاطمئنان إلى أن الشرك يرقى إلى أن يكون عاملاً مفسراً لظهور الحركة الوهابية، يتطلب الأمر التأكد تاريخياً ليس فقط من أنّ هذه الظاهرة كانت موجودة قبل ظهور الحركة، وإنما لا بد أيضاً من البرهنة على أنّ حجمها، ونطاق وجودها يتناسب مع حجم الحركة وأهميتها وقيام الدولة، ويتناسب أيضاً مع الوزن الذي يُعطى له. وقبل ذلك ما هي طبيعة الشرك التي يقال إنه كان منتشراً؟ وما الذي ينطوي عليه بما يجعل له علاقة بظهور الحركة وقيام الدولة؟ الشرك أنواع ودرجات، ولا يمكن أن يكون كل نوع وكل درجة من درجات الشرك لها الأهمية أو العلاقة نفسها بولادة الحركة، ونشأة الدولة. من دون التعامل مع هذه الأسئلة والاعتبارات يبقى الحديث عن الشرك في هذا الإطار مجرد حديث دون مستوى التحليل العلمي، لأنه لا يستند إلى واقع تاريخي، ولا إلى تحليل وتعليل منهجيين يمكن الاطمئنان إليهما. بل على العكس، وكما رأينا، فإن الأمثلة التي يستشهد بها دائماً في المقاربة الدينية على ما يمكن أن يسمى بالشرك في نجد قبيل ظهور الحركة إما أنه يقع خارج نجد، أو أن ما يقع منه في نجد بسيط في الشكل والمضمون، ومساحة وجوده محدودة جداً إذا كان من نوع «الشرك المؤسساتي». ما يتم السكوت عنه أن الشرك الذي كان منتشراً على نطاق واسع هو «الشرك الثقافي». وهذا بطبيعته لم يكن له أن يؤثر في مسار العملية السياسية ولا في ظهور الحركة أو قيام الدولة.

إذاً، يمكن القول إنّ هناك ثلاثة مبررات لعدم صلاحية المقاربة الدينية لتفسير نشأة الدولة السعودية: الأول أنها منظور اختزالي يستبعد العوامل الأخرى لتاريخ الحركة والدولة. الثاني أن المقاربة الدينية تستند إلى الشرك ليس كفرضية تتطلب أول ما تتطلب البرهنة على وجودها وحجمها وطبيعتها وإنما كمسلّمة أو معطى مسلّم به مسبقاً، ينطلق منه الحديث وكتابة التاريخ. وهذا على الرغم من أنّ الشرك في الواقع، وفي تاريخ الوهابية تحديداً، ليس أكثر من فرضية مشكوك فيها تاريخياً، ولم يحاول أصحابها البرهنة على صحتها علمياً، وإنما انطلقوا من أنّها كمسلمة لا تحتاج إلى برهان. وأخيراً باعتمادها الحصري تقريباً على عامل الشرك فإن المقاربة الدينية تلغي الطبيعة الاجتماعية والسياسية لتاريخ الدولة السعودية، وتضعها خارج إطارها الطبيعي، وهو تاريخ المجتمع الذي ظهرت فيه. على العكس من ذلك، تحيل المقاربة الدينية الدولة إلى إطار آخر هو إطار التاريخ الديني. وهذا يتعارض رأساً مع حقيقة أن الدولة السعودية لم تكن دولة دينية، وأنها مثل أي دولة أخرى، لها تاريخها الاجتماعي والسياسي. صحيح أنها دولة إسلامية، وتبنت دعوة الشيخ، واستمدت بنيتها القانونية من الشريعة الإسلامية وهذا طبيعي لأنها نشأت في مجتمع مسلم. لكن ذلك لا يلغي طبيعتها السياسية، ولا يجب أن يقلل من أهمية السياق التاريخي الذي أفضى إليها.

الدولة السعودية دولة عربية إسلامية تنتمي جذورها إلى التاريخ الاجتماعي والسياسي للجزيرة العربية. نشأت هذه الدولة داخل الجزيرة، وفي إطاريها التاريخي والحضاري، وتبلورت بنيتها في تضاعيف التركيبة الاجتماعية لمجتمعها. وعندما وحدت أغلب أجزاء الجزيرة العربية، فإنّها حققت ذلك بأدوات ومعطيات مستمدّة بشكل حصري تقريباً من تاريخ هذه الجزيرة ومن ميراثها العربي الإسلامي. الأمر الذي يفرض بحكم الضرورة العلمية والأمانة التاريخية أن يكون تفسير قيام هذه الدولة مستمداً من داخل هذا التاريخ، وتاريخ منطقة نجد الذي كانت بدايات نشأتها فيه. وما يفرض التشديد على هذه الرؤية أن تاريخ الدولة السعودية الأولى، وخاصة ما يتعلّق منه بنشأتها، لم يعطَ الأهمية التي يستحقها بل ربما أنه لم يتمّ التعامل معه على حقيقته، وكما كان عليه بالفعل. وأسباب ذلك ربما

كثيرة، لكن تأتي هيمنة الرؤية الدينية في مقدّمة هذه الأسباب.

تصدّع القبيلة وقيام الدولة

هنا نأتي إلى السؤال الأهم: ما هو وجه العلاقة بين تصدع القبيلة من ناحية ، وظهور الحركة والدولة، من ناحية أخرى ؟ قبل الإجابة عن السؤال يستحسن استعادة معالم التصدع. يمكن الإشارة إلى أهم أربعة معالم: أولها أن العائلة حلّت محل القبيلة باعتبارها الوحدة الاجتماعية المحورية للمجتمع سواء داخل المدينة أم البلدة أم على مستوى مجتمع حواضر المدن الأشمل. ثانيها تقسيم موطن القبيلة من وحدة جغرافية واحدة إلى مناطق ومدن وقرى تخضع للحكم السياسي للعائلة داخل كل واحدة منها، وغير خاضعة للقبيلة على الإطلاق. الثالث أنّ التركيبة السكانية في المدن بدأت تأخذ منحى التعددية الديمغرافية بعدما كانت تقتصر على أبناء القبيلة. الرابع أنّ علاقة العائلة والفرد داخل المدينة أو البلدة مع القبيلة الأم انقطعت، كما أشرنا من قبل، من النواحي الاجتماعية والاقتصادية والسياسية. لم يتبقَّ من هذه العلاقة إلا ما يتعلّق بالهوية القبلية، كما يتّضح في تراتبية الخضيري ـ القبيلي. ويطغى على هذا الجانب المتعلق بالهوية البعد الأيديولوجي، باعتباره المعيار الأهم والوحيد للتراتبية في المجتمع الجديد أو مجتمع المدن المستقلة. ولأنّه كذلك تستفيد منه الأسر التي تتولى الإمارة في المدينة أو البلدة، كمصدر من مصادر حقّها وشرعيّتها في هذا الحكم. وذلك لأنّ أحد الشروط غير المكتوبة لتولّي الإمارة في مثل هذا المجتمع هو النسب القبلي. واللافت في هذا الصدد أنّه لم تتولَّ الإمارة في أي من تلك المدن أسرة تنتمي إلى الجماعات الخضيرية في المجتمع. بل إن الأغلبية الساحقة من علماء الدين في نجد خلال ثمانية قرون، وخاصة في القرون المبكرة، الذين ترجم لهم عبد الله البسام في كتابه المعروف، ينتمون إلى فئة القبيليين في المجتمع. تحتلّ سلسلة نسب رجل الدين في هذا الكتاب الذي يتألف من ستة مجلدات مكانة مركزية في التراجم كلها من دون استثناء. وهو ما يترك الانطباع القوي بأن هناك تلازماً بين العلم الديني والنسب، كما بين النسب والسلطة السياسية. وفي هذا الإطار تبدو فئة الخضيريين علامة بارزة أخرى على درجة التحضّر، وذلك لأكثر من سبب. فحضور الفئة يعمّق التعددية الديمغرافية في المجتمع. إلى جانب ذلك، فإن كثيراً من العوامل التي يعزى إليها تشكل هذه الفئة ذات صلة بعملية التحضّر ذاتها، مثل: المهن وقدم الاستقرار الذي يؤدّي إلى انحلال العصبية والظروف الاقتصادية الصعبة في أثناء عمليات الهجرة والاستقرار، وما كانت تعانيه المدن النجدية قبل قيام الدولة،... إلخ. على الجانب الآخر يؤشر تلازم النسب والدين والنسب والسلطة على مقاومة الحس القبلي لعملية التحضر، وبالتالي على أنّ عملية التحضّر هذه، على الرغم من النضج الذي حققته في المدن المستقلة إلا أنها كانت، ولا تزال، مشدودة أيديولوجياً إلى فكرة القبيلة، ولم تتمكن من التحرر منها. والأرجح أنّ السبب الأهم وراء ذلك هو ارتباط مكانة القبيليين بعامل النسب، وبالتالي خوفهم من أنّ فقدان هذا العامل سوف يفقدهم هذه المكانة. وهذا نوع من الخوف المبني على الوهم. وهو يعود بشكل أساس إلى ضعف ثقافة الحاضرة، وعدم تمكّنها من تطوير بنية أيديولوجية تعبّر بها عن استقلالها عن القبيلة التي انفصلت عنها. ولذلك ظلّت علاقة هذه الحاضرة مع القبيلة مرتبكة بين الاحتقار المتبادل وهو أمر لا حاجة للطرفين إليه وبين الانشداد الأيديولوجي المربك هو الآخر. والحقيقة أنّ هذا الارتباك بين التحضّر والأيديولوجيا القبلية يعكس أمراً أهم من ذلك، وهو مدى استقامة مفهوم الدولة ونضجه وقدرته على أن يكون بديلاً كاملاً ونهائياً لمفهوم القبيلة. والأغرب في هذا الإطار أن تضافر مفهومَيْ الإسلام والدولة لم يتمكن من تحييد الأيديولوجيا القبلية وإضعافها داخل البيئة الحضرية التي ولدت فيها الوهابية ومعها فكرة هذه الدولة.

ولعلّ أبرز معالم تصدّع القبيلة قساوةً في الحاضرة كان الصراع بين الأسر الحاكمة، وداخل كل واحدة. وهو صراع كثيراً ما كان يأخذ منحى دموياً قاسياً. وهذه المعالم كلها تكشف عن الحجم الذي كان عليه التصدّع، وكانت تمر به القبيلة في إطار عملية الاستقرار، وما كان يترتب عليه من تغيّرات اجتماعية واقتصادية أخذت أبناء القبيلة بعيداً عنها، من دون أن تنجح.

بالعودة إلى السؤال المطروح في بداية هذه الفقرة، فإنّ أهم ما ينبغي لنا الإشارة إليه هو أن تصدّع القبيلة ارتبط مع قيام الدولة بعامل مشترك واحد، وهو عامل الاستقرار وما يترتّب عليه من تغيّرات اجتماعية وسياسية عميقة في المجتمع الذي أفرزه. فإذا كان تصدّع

القبيلة يحدث كنتيجة طبيعية للاستقرار والتحضّر، فإنّ الدولة لا تنشأ أصلاً إلا في بيئة حضرية. بعبارة أخرى، يشترك التصدع وقيام الدولة في أنّ كلاً منهما هو نتيجة لعملية الاستقرار: وكان تصدّع القبيلة مقدّمة لتشكّل البيئة الحضرية وتبلورها. وبدوره فإنّ تشكل البيئة الحضرية أو بروز مجتمع الحاضرة كما حصل في نجد، كان الشرط الضروري لقيام الدولة. وبما أنّ الحركة الوهابية هي أول من طرح فكرة الدولة، فإنّها تكون بذلك ضمن السياق نفسه لتشكّل هذا المفهوم، وبالتالي كانت هي الأخرى نتيجة واستجابة في الوقت ذاته لعملية التصدّع ذاتها. فإلى جانب طرح فكرة الدولة، كان ارتباط ظهور الحركة بعملية التصدّع أن مفهومَيْ التوحيد والشرك، وهما اللذان يشكّلان معاً المفهوم المركزي للوهابية، كانا ينطويان على معنى سياسي مكثف يصب في اتجاه فكرة الدولة. فالشرك بدلالته السياسية يأخذ معنى التعددية السياسية المذمومة حيث تجب الوحدة. والتوحيد بدلالته الدينية يشترط التوحيد السياسي. أضف إلى ذلك أنّ مسار الأحداث بعد انتقال الشيخ محمد بن عبد الوهاب إلى الدرعية اتخذ الوجهة نفسها التي تحدّث عنها الشيخ أولاً مع رئيس العيينة، عثمان بن معمر، ثم رئيس الدرعية، محمد بن سعود. وهذا من دون أن نذكر الدور المركزي الذي اضطلع به الشيخ في عملية تأسيس الدولة حيث كان نشطاً على الجبهتين السياسية والعسكرية كما يقول ابن بشر.

كانت نشأة الدولة إذاً استجابةً طبيعية للتداعيات التي خلّفها تصدّع القبيلة. ينبغي لنا أن نتذكّر هنا أنّ التصدّع كان يحصل لمجتمع تمثّل القبيله محور بنيته الاجتماعية، ومصدر تماسكه في مراحل استقراره الأولى. وربما أنّ في الأمر شيئاً من المفارقة أن تقادم عملية الاستقرار ونضج البيئة الحضرية الناجمة عنه، كان يفاقم من تصدّع القبيلة، الذي تحوّل في هذه الحالة إلى مصدر تهديد بتصدّع المجتمع نفسه. وهذا تحديداً ما كان يحصل بالفعل للحاضرة النجدية قبل ظهور الحركة الوهابية. وقد برزت معالم التصدّع، كما رأينا، أولاً في بروز العائلة وتبلور ظاهرة المدن المستقلة، وفي حدة الصراع على الإمارة داخل كل مدينة، ثم في الحروب المستمرة التي كانت تدور بين هذه المدن. وفي هذا الإطار يتّضح المقصود بأنّ ظهور الحركة الوهابية وطرحها لفكرة الدولة، كانا نوعين من الاستجابة للتداعيات الاجتماعية والسياسية التي خلّفها ضعف القبيلة وتراجُع دورها في مجتمع الحاضرة لصالح العائلة.

ومما فاقم من مخاطر التصدّع أن بروز العائلة كان يحصل في إطار فراغ سياسي إقليمي. حيث لم تكن هناك سلطة إقليمية تنظّم عملية الاستقرار وتؤطّرها قانونياً. بل على العكس، كان الاستقرار يتم بشكل عفوي وكانت العائلة، بحسب المصادر المحلية، هي التي تختار مكان استقرارها، وتتولى عمارته ليتحوّل إلى إمارة أو بلدة تصبح بمثابة إطار سياسي خاص بها. وقد حصل ذلك للبلدات كلها من دون استثناء، حتى اكتمل شكل الحاضرة على هيئة مدن مستقلة، لكنها غير مستقرة سياسياً، كما أشرنا. إن وصول عملية الاستقرار إلى هذه المرحلة يدلّ على مدى النضج الذي حققته البيئة الحضرية، لكنه يعني في الوقت نفسه أن التصدّع وصل أيضاً إلى درجة متقدّمة قضت في الأخير على دور القبيلة وأعطته للعائلة التي صارت هي المؤسسة الحاكمة في المدينة. من ناحية أخرى، فإن استمرار الصراع السياسي داخل العائلة وبين عوائل المدن يشير إلى أنّ هذه النتيجة فاقمت من حالة عدم الاستقرار السياسي، وليس العكس. ويبدو أنّ السبب الأهم في ذلك يعود إلى أن سلطة العائلة الحاكمة في البلدة لم تكن تستند إلى مرجعية قانونية أو اجتماعية تحظى بالاجماع حولها، كما هو الأمر داخل القبيلة البدوية. كذلك لم تكن هناك آليات واضحة ومقبولة لضبط التنافس على السلطة وتوارثها داخل العائلة. ولعلّ هذا كان طبيعياً نظراً إلى بساطة المجتمع، وأنه كان لا يزال في طور التشكّل. المهم أنه بسبب ذلك، يبدو أنّ مجال الصراع على الإمارة أخذ ينفجر بعد انقضاء مرحلة عمارة البلدة وتأسيس الإمارة فيها.

من هذه الزاوية، تكون فكرة الدولة التي جاءت بها الحركة هي البديل الاجتماعي والسياسي أولاً للقبيلة التي كانت بنيتها تتصدّع ووظيفتها تتآكل، و ثانياً للأسرة التي تقوقعت داخل كل مدينة. وبالتالي فإن قيام الدولة في هذا السياق كان بمثابة التطور الطبيعي لعمليات التحضر والاستقرار، وليس لتدهور الحالة الدينية وانتشار الشرك، كما يقال. وقد أتى هذا التطوّر معه بالبديل السياسي، وهو البديل الذي أفرزته عمليات الاستقرار والتحضّر نفسها لإعادة التوازن إلى المجتمع، وذلك من خلال تعديل بنيته الاجتماعية وإعادة

تشكيل السلطة السياسية فيه.

ينبغي استكمال التحليل بالعودة إلى ما سبقت الإشارة إليه من قبل. فإذا كان من الواضح أن بروز العائلة وأخذها مكان القبيلة هو الذي جعل منها المصدر الأول للصراعات السياسية التي كانت تعصف بالمجتمع النجدي، فإنّه من الواضح أيضاً أن الحركة الوهابية، ومعها فكرة الدولة التي جاءت بها، ظهرت من داخل العائلة نفسها. وفي هذا مفارقة واضحة أو شكل من أشكال الجدلية التي تفرز الشيء ونقيضه. كأنّ العائلة بهذا تكون قد استكملت دورها، وربما استنفدته لصالح قيام دولة مركزية. وبالتوازي مع ذلك، يلاحظ أن مفهوم الشرك باعتباره المفهوم المركزي الثاني في خطاب الحركة الوهابية يتضمّن في الأساس تعددية الآلهة، وبالتالي تعددية السلطة الدينية. وفي مقابل ذلك كان واقع حاضرة المدن المستقلة مشبعاً بتعددية السلطة السياسية وتشرذمها بين إمارات متناحرة. هنا يأتي الخطاب الديني الوهابي وكأنه انعكاس فكري للواقع الاجتماعي السياسي القائم. ففي الوقت الذي كانت تتبنى فيه مبدأ تحريم الشرك أو تعدد الآلهة في خطابها الديني، كانت الحركة الوهابية على المستوى الاجتماعي تحرّم أيضاً تعددية السلطة السياسية كما كانت عليه في الحاضرة النجدية. وهذا واضح في مشروع الحركة لتغيير ذلك الواقع السياسي. وهو واضح أيضاً في خطاب الحركة ذاته. ومن ذلك إصرار تلميذ الشيخ ومؤرّخ الحركة، حسين بن غنام، على تسمية مقاتلي الدولة السعودية الأولى بالمسلمين في مواجهة المقاتلين من الطرف الآخر، بما يوحي وكأنّ هؤلاء لم يكونوا مسلمين. كما إن الشيخ نفسه وصف المدن التي تنفصل عن الدولة بأنها كانت مرتدة.

الكلمة الأخيرة

لو أردنا أن نختصر البديل الذي يطرحه هذا الكتاب، لأمكن تقديم المسار الذي انتهى بقيام الدولة السعودية الأولى على النحو الآتي: عملية استقرار القبائل أدّت أولاً، بتأثير من نمط الاستقرار الجماعي إلى نشأة حواضر القبائل المستقرة. بعد هذه الحواضر، وتحت تأثير نمط الاستقرار (الاستيطان) الانتشاري، بدأت تلك الحواضر بالتفكك، لتنشأ مكانها حواضر أخرى أخذت شكل مدن وبلدات منفصلة، ومستقلة سياسياً عن بعضها. في مجتمع هذه البلدات والمدن ظهرت الحركة الوهابية. وعلى يد هذه الحركة ولدت فكرة الدولة، ثم قامت هذه الدولة تحت ظلال الحركة. هذه صورة مختصرة ومعبرة ولا يمكن أن تكون مخلّة، لأنها تأتي في نهاية الكتاب وفي إطاره وبعد تفصيلات وشروحات كثيرة. وهي صورة توضّح بشكل مباشر أنّ البديل الذي تطرحه هذه الدراسة ينطلق من فرضية أن ظهور الحركة الوهابية كان نتيجة، وفي الوقت نفسه، استمراراً لعملية تشكّل الدولة التي كانت تعتمل في تاريخ الجزيرة العربية منذ ما قبل القرن 12هـ/18م بفترة طويلة. وينبغي في هذا الصدد ملاحظة أن هذه الصورة تحتفظ بانسجامها وتماسكها من دون دخول فكرة الشرك إليها.

إن تبنّي الحركة لفكرة الدولة والعمل على تحقيقها هو دليل بحدّ ذاته على أنّ عمليّات تشكّل الدولة وصلت في تلك المرحلة إلى ذروتها. وكان أبرز جوانب عمليات تشكل الدولة هذه، وكما توضّح الصورة أعلاه، نمط الاستقرار المستمر لكثير من القبائل، وبخاصة تلك التي استوطنت نجد منذ ما قبل ظهور الإسلام. ولقد ترتّب على عمليات الاستقرار والاستيطان في المنطقة نتيجتان تحوّلت إثرهما بنية المجتمع النجدي. وهاتان هما: تصدّع القبيلة بوصفها بنية اقتصادية وسياسية واحدة، ومن ثَمّ بروز مجتمع حاضرة نجد واتّخاذه شكل مجتمع «المدن المستقلة». وقد تحوّلت هذه المدن إلى ظاهرة شملت كل منطقة نجد وصبغت حياتها السياسية لقرون. من هذه الزاوية لا مناصّ من النظر إلى الحركة الوهابية على أنها جاءت لتقدم مفهوم الدولة وبنيتها بوصفها البديل الوحيد لبنية القبيلة التي تصدعت وتعرّضت للتفكك وهو التفكّك الذي شكل تهديداً ليس فقط لأمن المجتمع، وإنما لوجوده كذلك.

هذه النتيجة مستمدّة من تاريخ الحركة الوهابية ذاتها، وتتمحور حول ثلاثة أفكار تتداخل في ما بينها، وتؤدّي كل منها إلى الأخرى. وهي أفكار تتعارض تماماً مع ما هو سائد عن الحركة من افتراضات وتصوّرات عن نشأتها وعن طبيعتها ودورها، وبخاصة في الأدبيات التي تنطلق من التفسير الديني المحض أو من فرضية الحداثة.

الفكرة الأولى هي أنّ الجذور التي انبثقت منها الحركة الوهابية في منطقة نجد لم تكن جذوراً دينية وإنما كانت في المقام الأول، وكما يشير تاريخها، جذوراً ذات طبيعة اجتماعية وسياسية. وحقيقة أنّ الوهابية كانت حركة دينية، لا يعني بالضرورة أن جذورها التي انبثقت منها كانت من طبيعة دينية أو أن طبيعة الحركة ودورها كانا محصورين في حقل الدين فقط. على العكس من ذلك، وتمشياً مع طبيعة جذورها الأولى، كانت الوهابية حركة متعدّدة الأبعاد؛ إذ إنها حركة دينية وسياسية.

ومع أنّ مفهوم الدولة أعيد إحياؤه، على يد الحركة الوهابية، مرة أخرى على أساس ديني في جزيرة العرب، وهو الأساس الذي وفّر المحفزات الثقافية والسياسية والأيديولوجية التي التحمت في ما بينها لتساعد في الدفع بعملية تشكيل الدولة إلى مداها، إلا أنّ الدين بمثل ذلك الدور الكبير لم يكن العامل الوحيد الذي استمدت منه العوالم الأخرى ديناميكيتها في تلك العملية. بل على العكس من ذلك، كان الدين يتحرّك في سياق تاريخي استمدّ منه ديناميكيته وقوته. والأكيد أنّ رسالة الحركة كانت دينية من حيث النبرة والمضمون. لكن ذلك لم يزد عن كونه انعكاساً لحقيقة أن الخطاب الديني كان هو الخطاب الوحيد السائد في تلك المرحلة من تاريخ العالمين العربي والإسلامي، وبخاصة في مدن جزيرة العرب. بعبارة أخرى، لم تكن هناك لغة غير لغة الدين يعبّر بها المجتمع عن نفسه: عن مخاوفه

وآلامه وطموحاته وتطلّعاته. بهذا المعنى فإن كونَ الوهابية حركةً دينيةً هو ببساطة انعكاس للثقافة السائدة ولنظام القيم السائد، ومن ثَمّ تعبير طبيعي عن الخطاب السائد آنذاك. ومن هنا فإنّ تحديد هذه الحركة ببعدها الديني فقط لا يضيف في النهاية أي شيء[(652)].

من ناحية أخرى، وهذه هي الفكرة الثانية، لم تكن الوهابية، كما هو شائع في أغلب الأدبيات المهتمة بها، حركة قبلية، وإنما كانت نتاج عمليات الاستقرار، وعمليات تشكل الدولة التي طبعت تاريخ نجد حتى النصف الأول من القرن 12هـ/18م، أي في الوقت الذي يقال فيه إنّ الحركة بدأت تبدي علامات نشاطها وحيويتها[(653)]. ولأن الحركة الوهابية كانت في الأساس وليدة مجتمع حاضرة نجد، فقد تجلّت طبيعتها الحضرية في ثلاثة أوجه:

1 ـ الرسالة العالميَّة (الإسلاميَّة) للحركة.

2 ـ محتوى رسالة الحركة المناهض للقبيلة، وبخاصة لنمطها البدوي.

3 ـ فكرة الدولة المركزيَّة الجامعة حيث كانت هدف الحركة منذ بدايتها.

اللافت هنا أن الوجه الثاني من طبيعة الحركة (المحتوى المعادي للقبيلة) قلما اعترف به في الأدبيات المؤلّفة عن الحركة، على الرغم من أن هذا الموقف متضمّن في رسالة الحركة. ويدعم ذلك ما ورد في إحدى رسائل الشيخ محمد بن عبد الوهاب، حيث يقول: «وما أشاعوا عنّا من التكفير، وأنّي أفتيت بكفر البوادي الذين ينكرون البعث والجنة والنار وينكرون ميراث النساء مع علمهم أنّ كتاب الله عند الحضر وأن رسول الله بُعثَ بالذي أنكروا، فلما أفتيت بكفرهم، مع أنهم أكثر الناس في أرضنا، استنكر العوام ذلك وخاصتهم الأعداء [كذا] ممّن يدعي العلم...»[(654)]. الشيخ واضح في شجبه الحادّ هنا للأوضاع الدينية للقبائل البدوية. ومن ذلك يمكن الاستنتاج أنّ الشيخ كان يربط ـ وإن لم يقل ذلك مباشرة ـ بين تدهور الأوضاع الدينية لتلك القبائل وبين نمط معيشتهم البدوي؛ الأمر الذي يعني أن تغيير حياة تلك القبائل وجعلها تسير وفقاً للشريعة الإسلامية يتطلّب أولاً وقبل كل شيء تخلّيهم عن حياة البداوة والاستقرار في المدن. وهذا الموقف بحدّ ذاته يشير بوضوح إلى أنّ الحركة الوهابية كانت متجذّرة بشكل عميق في بيئة حضرية متأصّلة؛ ما سمح لها بإطلاق عملية جديدة لتشكّل دولة انتهت بتأسيس دولة مركزية تسيطر على أربعة أخماس جزيرة العرب. لكن من اللافت أيضاً وكما أشرنا أنّ هذا الموقف من القبيلة لم يمنع من بقاء الأيديولوجيا القبلية بعد قيام الدولة، وبعد أن أصبحت الوهابية هي الأيديولوجيا الرسمية للدولة. وهو ما يعني أنه لا الأيديولوجيا ولا الدولة أخذت هذا الموقف إلى نهايته الطبيعية.

ثم هنالك الفكرة الثالثة، والأكثر أهمية بالنسبة إلى الخيار المطروح وهي أنّ الحركة الوهابية لم تأت نتيجة لعامل واحد سواء أكان ذلك الدين أم القبيلة. كما إنها لم تأت في إطار معادلة سببية بسيطة ومباشرة بين هذا العامل أو ذاك، وإنما جاءت في سياق أكثر تعقيداً من ذلك، سياق من العمليات الاجتماعية (الهجرة والاستقرار والنزوح وإعادة الاستقرار وظهور المدن واختفائها... إلخ) والصراعات القبلية، وحروب المدن والمفاهيم المتغيرة وإن كانت الأخيرة تتمّ ببطء.

هذه العمليات كانت تقريباً متزامنة، وتعتمل في ما بينها بطريقة سمحت لها بأنّ تكشف عن نفسها بشكل متواصل، وفي لحظات مختلفة وطرق متباينة. وبذلك كانت تلك العمليات، وكان ذلك السياق من أكثر الملامح البارزة التي طبعت تاريخ وسط الجزيرة العربية قبل ظهور الحركة الوهابية مباشرة. وكما أشير أعلاه، فإنّ هذا السياق اشتمل على أنماط مختلفة من الاستقرار لفترة طويلة. لكنّ نقطة التحوّل الرئيسة في هذا السياق والأكثر صلة بصعود الحركة الوهابية، كان التغيّر الجذري الذي حدث لنمط الاستقرار في منطقة نجد.

والذي يبدو من المصادر المتوافرة الآن، أنّ هذا التغيّر بدأ بحلول القرن 8هـ/14م. ومع أنّ هذا التغيّر ربما بدأ قبل ذلك، إلا أنّه لا تتوافر

الآن معطيات تاريخية تدعم ذلك. مهما يكن فإنّ هذا التغير في نمط الاستقرار ترتّب عليه تغير مهم في تركيبة المجتمع النجدي آنذاك، بما في ذلك ثقافة هذا المجتمع وبنية السلطة فيه. وتبعاً لذلك فإن تغيّر نمط الاستقرار هو الذي هيّأ المسرح لظهور الحركة الوهابية، وقد ظهرت بالفعل في إطار ذلك المجتمع الجديد؛ لتصبح قوة سياسيّة واجتماعيّة محركة. بهذا المعنى يمكن القول إن عمليات الاستيطان والتصدع السياسي والتعليم الديني كانت تحدث بالتزامن في ما بينها، وفي اللحظة نفسها التي سبقت ظهور الحركة الوهابية بأكثر من ثلاثمئة عام بحسب ما تنتهي إليه المصادر[(655)]. من هنا يمكن القول إن ظهور الحركة الوهابية أتى بمثابة محصّلة أو تتويج لهذه العمليات الطويلة والمترابطة، والتي كانت بمجملها إفرازات حضرية.

بعبارة أخرى، ظهور الحركة الوهابية حدث بوصفه جزءاً من عمليات تشكّل للدولة، وهي عمليات كانت مستمرة لوقت طويل؛ ما يدلّ على أنّ الحركة لم تكن استجابةً مباشرةً أو عرضيةً لاندفاعها المباشر. ظهور الحركة لم يكن ردة فعل على تفشي الشرك أو مجرد استعادة للعبة القبيلة أو البداوة القديمة. بل على العكس من ذلك، فإنّ الحركة في الواقع أضافت إلى استمرارية عملية تشكل الدولة وزادت من غناها وعمقها معطية إياها اتجاهاً جديداً. وبقدر ما أن الحركة كانت نتاجاً لهذا السياق، إلا أنّها في مرحلة لاحقة اكتسبت، داخل السياق نفسه، صفة القوة الفاعلة التي تعمل على إعادة صياغة القوى التي أفرزتها في الأساس، وهو ما يتضح من حقيقة أنّ الحركة غيّرت وجهة التعليم الديني، من تعليم يقتصر على الفقه إلى تعليم يتمحور حول العقيدة ووضعت الأساس الأيديولوجي لفكرة الدولة المركزية، وقادت عملية تأسيس الدولة في مراحلها الأولى.

تقديم تاريخ الحركة الوهابية بهذه الطريقة يكشف عن جانب مهم في التاريخ السياسي للجزيرة العربية، وبخاصة وسط الجزيرة، لم يكن من الممكن الكشف عنه اعتماداً على النظرية الدينية التقليدية أو نظرية الحداثة. وهذا الجانب هو المتعلّق بالسيرورة والتحوّلات التي مرت بها فكرة الانتماء لدى الفرد والجماعة في هذه المنطقة. فعلى العكس تماماً مما يردّده أصحاب تيار الحداثة نجد أن السياق التاريخي الذي انتهى بظهور الوهابية يشير إلى أن فكرة الانتماء هذه مرت بثلاث مراحل: مرحلة الانتماء إلى القبيلة كما تمثّلت في نمط الاستقرار القبلي الجماعي.. بعد ذلك ظهرت في الأفق مرحلة الانتماء إلى المكان كما هو واضح في نمط الاستقرار الانتشاري الذي أفضى بدوره إلى ظهور مجتمع المدن المستقلة أو مجتمع العائلات، ومن ثَمّ تبلور النزاعات الجهوية والإقليمية. إنّ بروز حالة الانتماء إلى المكان هذه يمكن النظر إليها على أنها البذرة الأولى لبداية الانتماء إلى الدولة؛ لذا فإن ظهور الحركة الوهابية في مجتمع المدن المستقلة، وتبنيها لمسألة الدولة المركزية كان إيذاناً ببداية المرحلة الثالثة، مرحلة الانتماء إلى الدولة ، ودخول هذه الفكرة في حالة شدّ وجذب مع فكرة الانتماء إلى القبيلة كما يتضح من استمرار الأيديولوجيا القبلية في هذا المجتمع، على الرغم من تصدّع القبيلة كبنية اقتصاديَّة سياسيَّة نتيجة لفعل الاستقرار الانتشاري.

إلى أين وصلت حالة التجاذب بين الانتماء إلى القبيلة والانتماء إلى الدولة؟ وماذا حصل لذهنية البلدة في إطار الدولة الجديدة؟ هذا سؤال آخر يستحق مبحثاً بذاته، إلا أنّه يقع خارج حدود هذه الدراسة. ومهما كانت الإجابة عن هذا السؤال يظل صحيحاً أن الحركة الوهابية تحوّلت ضمن سياقها التاريخي الخاص إلى قوة جديدة، أذنت لمرحلة سياسية جديدة في تاريخ جزيرة العرب. وعليه، فإنّ ظهور هذه الحركة، وعلى العكس مما يقوله أصحاب الفرضية الدينية لم يأت لمحاربة الشرك بقدر ما أنه كان إيذاناً باستئناف مرحلة الدولة. ولأنّ الحركة هي التي طرحت فكرة الدولة المركزية الجامعة، فإنّ ظهورها على مسرح الأحداث، وعلى العكس مما يقوله أصحاب نظرية الحداثة، كان بداية التاريخ الحديث للجزيرة العربية، وليس استعادةً لتاريخ بداوتها القديم. أما ما حدث لهذه الدولة بعد ذلك فهو، كما قلنا، موضوع آخر يستحق معالجة أخرى.

المراجـع

1 - العربية

كتب

ابن بشر، عثمان بن عبد الله. عنوان المجد في تاريخ نجد . الرياض: مكتبة الرياض الحديثة، [د. ت.].

- . - . تقديم عبد الله بن محمد المنيف. الرياض: مكتبة الملك عبد العزيز العامة، 2002. (سلسلة الأعمال المحكمة؛ 44)

- . - . حققه وعلّق عليه عبد الرحمن بن عبد اللطيف بن عبد الله آل الشيخ. ط 4. الرياض: دارة الملك عبد العزيز، 1402هـ/1982م. 2 ج.

ابن حوقل، أبو القاسم. صورة الأرض . بيروت: دار مكتبة الحياة، 1992. 2 ج.

ابن خميس، عبد الله بن محمد. المجاز بين اليمامة والحجاز . جدة: تهامة، 1402هـ/1981م. (الكتاب العربي السعودي؛ 46)

- . المعجم الجغرافي للمملكة العربية السعودية: معجم اليمامة . ط 2. الرياض: مطابع الفرزدق التجارية، 1400هـ/1980م. 2 ج.

ابن خلدون، أبو زيد عبد الرحمن بن محمد. مقدمة ابن خلدون . تحقيق علي عبد الواحد وافي. ط 2. القاهرة: دار نهضة مصر للطبع والنشر، [د. ت.].

ابن ربيعة، محمد. تاريخ ابن ربيعة . دراسة وتحقيق عبد الله بن يوسف الشبل. الرياض: النادي الأدبي، 1406هـ/1986م.

- . - . دراسة وتحقيق عبد الله بن يوسف الشبل. الرياض: الأمانة العامة للاحتفال بمرور مائة عام على تأسيس المملكة العربية السعودية، 1419هـ/1999م.

ابن عبد الوهّاب، سليمان. الصواعق الإلهية في الردّ على الوهّابية . [د. م.: د. ن.]، 1395هـ/1975م.

ابن عبد الوهاب، عبد اللطيف بن عبد الرحمن بن محمد. عيون الرسائل والأجوبة على المسائل . دراسة وتحقيق حسين محمد بوا. الرياض: مكتبة الرشد، 1420هـ/2000م. 2 ج.

ابن عبد الوهاب، محمد. مؤلفات الشيخ الإمام محمد بن عبد الوهاب . أعدّها وصنفها عبد العزيز بن زيد الرومي [وآخرون]. الرياض: جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، 1398هـ/1978م.

ج 1: العقيدة والآداب الإسلامية.

ج 5: الرسائل الشخصية.

ابن عقيل، أبو عبد الرحمن محمد بن عمر. مسائل من تاريخ الجزيرة العربية . الرياض: مؤسسة دار الاصالة، 1993.

ابن عيسى، إبراهيم بن صالح. تاريخ بعض الحوادث الواقعة في نجد ووفيات بعض الأعيان وأنسابهم وبناء بعض البلدان (من 700 - 1340هـ) . الرياض: دار اليمامة للبحث والترجمة والنشر، 1386هـ/1966م. (نصوص وأبحاث جغرافية وتاريخية عن جزيرة العرب)

- . - . الرياض: الأمانة العامة للاحتفال بمرور مائة عام على تأسيس المملكة العربية السعودية، 1419هـ/1999م.

ابن غنام، حسين. تاريخ نجد المسمى روضة الأفكار والأفهام لمرتاد حال الإمام وتعداد غزوات ذوي الإسلام . القاهرة: شركة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي، 1368هـ/1949م.

- . تاريخ نجد [المسمى روضة الأفكار والأفهام لمرتاد حال الإمام وتعداد غزوات ذوي الإسلام]. حرره وحققه ناصر الدين الأسد. ط 4. بيروت: دار الشروق، 1994.

- . روضة الأفكار والأفهام لمرتاد حال الإمام وتعداد غزوات ذوي الإسلام . بومباي، الهند: [د. ن.]، 1337هـ/1918م.

ابن قاسم، عبد الرحمن بن محمد. الدرر السنية في الأجوبة النجدية . ط 5. [د. م.: د. ن.]، 1416هـ/1995م.

ج 1: كتاب العقائد.

ج 2: كتاب التوحي.

ابن لعبون، حمد بن محمد بن ناصر. تاريخ حمد بن لعبون . ط 2. الطائف: مكتبة المعارف، 1408هـ/1988م.

ابن منظور، أبو الفضل محمد بن مكرم . لسان العرب . تحقيق علي شيري. بيروت: دار إحياء التراث العربي، 1408هـ/1988م.

- . - . بيروت: دار صادر، 1414هـ/1994م. 15 ج.

أبو زهرة، محمد. ابن تيمية: حياته وعصره ـ آراؤه وفقهه . القاهرة: دار الفكر العربي، 1958.

- . تاريخ المذاهب الإسلامية . القاهرة: دار الفكر العربي، [د. ت.]. 2 ج.

ج 1: في السياسة والعقائد .

ج 2: في تاريخ المذاهب الفقهية .

أبو يعلى الفراء، محمد بن الحسين. الأحكام السلطانية.

البسام، عبد الله بن محمد. تحفة المشتاق في أخبار نجد والحجاز والعراق . دراسة وتحقيق إبراهيم الخالدي. الكويت: شركة المختلف للنشر والتوزيع، 2000.

ـ . علماء نجد خلال ثمانية قرون . ط 2. الرياض: دار العاصمة، 1419هـ/1998م. 6 ج.

بحوث أسبوع الشيخ محمد بن عبد الوهاب . الرياض: جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، 1403هـ/1983م. 2 ج.

بولطيف، لخضر محمد. فقهاء المالكية والتجربة السياسية الموحدية في الغرب الإسلامي، 510 - 668هـ 1116 - 1269م . هرندن، فرجينيا: المعهد العالي للفكر الإسلامي، 1429هـ/2009م.

تاريخ الشيخ أحمد بن محمد المنقور . تحقيق عبد العزيز بن عبد الله الخويطر. الرياض: الأمانة العامة للاحتفال بمرور مائة عام على تأسيس المملكة العربية السعودية، 1419هـ/1999م.

الجاسر، حمد. ابن عربي: موطد الحكم الأموي في نجد . الرياض: المؤلف، 1414هـ/1993م.

ـ . جمهرة أنساب الأسر المتحضرة في نجد . ط 2. الرياض: دار اليمامة، 1988. 2 ج.

ـ . مدينة الرياض عبر أطوار التاريخ . الرياض: دار اليمامة للبحث والترجمة والنشر، 1386هـ/1966م.

الحجاوي، موسى. الإقناع في فقه الإمام أحمد بن حنبل . بيروت: دار المعرفة، [د. ت.].

حمزة، فؤاد. البلاد العربية السعودية . الرياض: مكتبة النصر الحديثة، 1388هـ/1968م.

الخالدي، طريف. فكرة التاريخ عند العرب من الكتاب إلى المقدمة . ترجمة حسني زينة. بيروت: دار النهار، 1997.

خزانة التواريخ النجدية . جمع عبد الله بن عبد الرحمن البسام. الرياض: [د. ن.]، 1419هـ/1999م.

الخويطر، عبد العزيز العبد الله. عثمان بن بشر: منهجه ومصادره . الرياض: [مؤسسة الجزيرة]، 1390هـ/1970م.

الدرر السنية في الأجوبة النجدية . جمع عبد الرحمن بن محمد بن قاسم العاصمي النجدي. ط 7. الرياض: [د. ن.]، 1425هـ/2004م.

الريحاني، أمين فارس. الأعمال العربية الكاملة: أمين الريحاني . تقديم وتحقيق أمين ألبرت الريحاني. بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1980 - 1986. 9 ج.

ج 5: تاريخ نجد الحديث وسيرة عبد العزيز بن عبد الرحمن آل فيصل آل سعود ملك الحجاز ونجد وملحقاتها.

سحاب، فيكتور. إيلاف قريش: رحلة الشتاء والصيف . بيروت: المركز الثقافي العربي، 1992.

السعدي، حصة بنت أحمد بن عبد الرحمن. القضاة في نجد وأثرهم في المجتمع منذ القرن العاشر إلى منتصف القرن الثاني عشر . الدمام: جامعة الدمام، 1424هـ/2003م.

السيد، رضوان. الأمة والجماعة والسلطة . بيروت: دار إقرأ، 1984.

السيد الجليند، محمد. قضية الألوهية بين الدين والفلسفة: مع تحقيق كتاب التوحيد لابن تيمية . القاهرة: دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، 2001.

السيوطي، جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر. تاريخ الخلفاء.

شوفاني، الياس. حروب الردة: دراسة نقدية في المصادر . بيروت: دار الكنوز الأدبية، 1995.

ضاهر، مسعود. المشرق العربي المعاصر: من البداوة إلى الدولة الحديثة . بيروت: معهد الإنماء العربي، 1986.

الطبري، أبو جعفر محمد بن جرير. تاريخ الطبري (تاريخ الأمم والملوك) . تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم. بيروت: دار سويدان، [د. ت.].

العبد اللطيف، عبد العزيز بن محمد بن علي. دعاوى المناوئين لدعوة الشيخ محمد بن عبد الوهاب: عرض ونقض . الرياض: دار الوطن، 1412هـ/1991م.

العبودي، محمد بن ناصر. المعجم الجغرافي للبلاد العربية السعودية: بلاد القصيم . الرياض: دار اليمامة للبحث والترجمة والنشر، 1979 - 1980. 6 ج. (نصوص وأبحاث جغرافية وتاريخية عن جزيرة العرب؛ 21)

العثيمين، عبد الله الصالح . بحوث وتعليقات في تاريخ المملكة العربية السعودية . الرياض: مطابع دار الهلال، 1403هـ/1984م.

- . تاريخ المملكة العربية السعودية . الرياض: [د. ن.]، 1411هـ/1990م. 2 ج.

- . الشيخ محمد بن عبد الوهاب: حياته وفكره . الرياض: دار العلوم، 1979.

العروي، عبد الله. العرب والفكر التاريخي . ط 3. الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 1992.

- . مجمل تاريخ المغرب . الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 1994. 3 ج.

ج 1: المغرب في عهد التبعية إلى وسط القرن الثاني هـ، وسط القرن الثامن م.

ج 2: المغرب في عهد الوحدة والسطوة إلى أواسط القرن 8هـ/14م .

- . مفهوم الدولة . الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 1981.

العسكر، عبد الله إبراهيم. تاريخ اليمامة في صدر الإسلام . الرياض: دار الجداول، 2012.

العوسجي، محمد بن حمد بن عباد. تاريخ ابن عباد. دراسة وتحقيق عبد الله بن يوسف الشبل . الرياض: الأمانة العامة للاحتفال بمرور مائة عام على تأسيس المملكة العربية السعودية، 1999.

الفاخري، محمد بن عمر. الأخبار النجدية . دراسة وتحقيق عبد الله بن يوسف الشبل. الرياض: جامعة الإمام محمد بن سعود

الإسلامية، [د. ت.].

- . تاريخ الفاخري . دراسة وتحقيق وتعليق عبد الله يوسف الشبل. الرياض: الأمانة العامة للاحتفال بمرور مائة عام على تأسيس المملكة العربية السعودية، 1419هـ/1999م.

فاسيلييف، ألكسي ميخالوفيتش. تاريخ العربية السعودية . ترجمه من الروسية إلى العربية خيري الضامن وجلال الماشطة. موسكو: دار التقدم، 1986.

كوك، مايكل. الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر في الفكر الإسلامي . ترجم النص وراجعه على المصادر وقدّم له رضوان السيد، عبد الرحمن السالمي وعمار الجلاصي. بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، 2009.

لمع الشهاب في سيرة محمد بن عبد الوهاب . تحقيق وتعليق عبد الرحمن آل الشيخ. الرياض: دارة الملك عبدالعزيز، 1394هـ/1974م.

الماوردي، أبو الحسن علي بن محمد. الأحكام السلطانية والولايات الدينية . بيروت: دار الكتب العلمية، [د. ت.].

المنقور، أحمد بن محمد. الفواكه العديدة في المسائل المفيدة . ط 4. بيروت: مركز الطباعة الحديثة، 1401هـ/1981م. 2 ج.

مجموعة من العلماء. الجامع الفريد في شرح كتاب التوحيد . القاهرة: دار ابن حزم، 1429هـ/2009م.

مؤلف مجهول. كيف كان ظهور شيخ الإسلام محمد بن عبد الوهاب . دراسة وتحقيق وتعليق عبد الله الصالح العثيمين. الرياض: دارة الملك عبد العزيز، 1403هـ/1983م. (مطبوعات دارة الملك عبد العزيز؛ 30)

النجار، محمد الطيب. الموالي في العصر الأموي . القاهرة: دار النيل، 1368هـ/1949م.

الهمداني، الحسن بن أحمد بن يعقوب. صفة جزيرة العرب . تحقيق محمد بن علي الأكوع الحوالي. ط 2. صنعاء: مكتبة الإرشاد، 1429هـ/2008م.

الوشمي، صالح بن سليمان الناصر. ولاية اليمامة: دراسة في الحياة الاقتصادية والاجتماعية. الرياض: مكتبة الملك عبد العزيز، 1412هـ/1991م. (سلسلة الأعمال المحكمة؛ 1)

ياقوت الحموي، شهاب الدين أبو عبد الله بن عبد الله. معجم البلدان . تحقيق محمد أمين الخانجي. القاهرة: جمالي وخانجي، 1324هـ/1906م. 8 ج.

- . - . ط 2. بيروت: دار صادر، 1995. 5 ج.

دوريات

ابن خميس، عبد الله بن محمد. «التحقيق والتعليق على تاريخ ابن بشر.» مجلة العرب (الرياض): السنة 3، العدد 4، 1400هـ/1980م.

البقاعي، محمد. «من مؤلف كتاب: «كيف كان ظهور شيخ الإسلام محمد بن عبد الوهاب»؟.» مجلة الدارة : السنة 33، العدد 3،

1428هـ/2007م.

الجاسر، حمد. «مؤرخو نجد من أهلها.» مجلة العرب : السنة 5، العدد 10، ربيع الثاني 1391هـ حزيران/يونيو 1971.

الدامغ، فهد بن عبد العزيز. «التاريخ السياسي لبلاد اليمامة منذ سقوط دولة الأخيضريين حتى قيام إمارة الدرعية.» مجلة الدرعية : السنة 8، العدد 32، كانون الثاني/يناير 2006.

عبد اللطيف، نزار. «إمارة بني الأخيضر في اليمامة.» مجلة كلية الآداب (جامعة بغداد): السنة 21، العدد 2، 1976 - 1977.

العثيمين، عبد الله الصالح. «نجد منذ القرن العاشر الهجري حتى ظهور الشيخ محمد بن عبد الوهاب.» مجلة الدارة : السنة 4، العدد 3، 1978.

العرب: العرب، العدد 6، 1967؛ السنة 16، العددان 9 - 10، ربيع الأول - ربيع الثاني 1402هـ كانون الثاني/يناير - شباط/فبراير 1982.

العيسى، مي بنت عبد العزيز. «من الوصايا والأوقاف في أشيقر قبل دعوة الشيخ محمد بن عبد الوهاب.» مجلة الدرعيّة: السنة 7، العددان 27 - 28، رمضان - ذو الحجة 1425هـ تشرين الأول/أكتوبر 2004 - كانون الثاني/يناير 2005م.

المبارك، عبد العزيز. «وثائق الأحوال الشخصية من الناحية التاريخية.» العرب (دار اليمامة، الرياض): العدد 1، 1967.

«مؤرخو نجد من أهلها - 2.» مجلة العرب : السنة 5، العدد 10، ربيع الثاني 1391هـ حزيران/يونيو 1971م.

2 - الأجنبية

Books

Altorki, Soraya and Donald P. Cole. Arabian Oasis City: The Transformation of . Austin, TX: University .of Texas Press, 1989

Ayoob, Mohammed and Hasan Kosebalaban (eds.). Religion and Politics in Saudi Arabia: Wahhabism .and the State . Boulder, CO: Lynne Rienner Publishers, 2009

.Al-Azmeh, Aziz. Islam and Modernities . London; New York: Verso, 1996

Bosworth, C. E. [et al.] (eds.). The Islamic World from Classical to Modern Times: Essays in Honor of .Bernard Lewis . Princeton, NJ: Darwin Press, 1989

Cole, Donald P. Nomads of the Nomads: The Al Murrah Bedouin of the Empty Quarter . Chicago, IL: .Aldine Pub. Co., 1975

DeLong-Bas, Natana J. Wahhabi Islam: From Revival and Reform to Global Jihad . Oxford; New York: .Oxford University Press, 2004

Doughty, Charles M. Wanderings in Arabia (An Abridgement of {Travels in Arabia Desert} . New York: .Thomas Seltzer, 1924. 2 vols

.The Encyclopedia of Islam . Leiden: E. J. Brill, 1971

Khazanov, A. M. Nomads and the Outside World . Translated by Julia Crookenden with a foreword by Ernest Gellner. Cambridge, MA; New York: Cambridge University Press, 1984. (Cambridge Studies in (Social Anthropology; 44

Al Juhany, Uwaidah M. Najd before the Salafi Reform Movement: Social, Political, and Religious Conditions during the Three Centuries Preceding the Rise of the Saudi State . Reading, UK: Ithaca Press, .2002

.Luciani, Giacomo [et al.] (eds.). The Arab State . Berkeley, CA: University of California Press, 1990

ma) . Translated from Persian, with introduction andژer-e Khosraw’s Book of Travels = (SafarnتsژN

.annotation by W.M. Thackston, Jr. Albany, NY: Suny Press, 1986

Netton, Ian Richard (ed.). Arabia and the Gulf: From Traditional Society to Modern States . London: .Croom Helm, 1986

.Philby, H. St. J. B. Arabia of the Wahhabis . London: Frank Casas, 1977

Poggi, Gianfranco. The Development of the Modern State: A Sociological Introduction . Stanford, CA: .Stanford University Press, 1978

.Rahman, Fazlur. Islam . Chicago, IL: University of Chicago Press, 1966

.nd ed. Chicago, IL: University of Chicago Press, 1979;#142&2 . ______ . ______

Tibi, Bassam. Arab Nationalism: Between Islam and the Nation-state . 3Žrd ed. New York: .St. Martin's Press, 1997

Arab Nationalism: A Critical Enquiry . Edited and translated by Marion Farouk-Sluglett and . ______ .Peter Sluglett. New York: St. Martin's Press, 1971

Udovitch, Abraham L. Partnership and Profit in Medieval Islam . Princeton, NJ: Princeton University (Press, 1970. (Princeton Studies on the Near East

.Watt, W. Montgomery. Muhammad at Medina . Karachi; New York: Oxford University Press, 1981

Wolf, Eric R. and Sydel Silverman. Pathways of Power: Building An Anthropology of the Modern World .. Foreword by Aram A. Yengoyan. Berkeley, CA: University of California Press, 2001

Periodicals

Alaskar, Abdullah. {History of Banu Al-Ukhaydhir Dynasty in Al-Yamama.} Dirasat (University of .Jordan Bulletin): vol. 23, no. 2, August 1996

.Cook, Michael. {The Historians of Pre-wahhabi Najdi.} S taudia Islamica : vol. 76, 1992

On the Origins of Wahhabism.} Journal of Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland :} . ______ .vol. 2, no. 2, July 1992

Crawford, M. J. {Civil War, Foreign Intervention, and the Question of Political Legitimacy: A

Nineteenth-Century Saudi Qadi's Dilemma.} International Journal of Middle East Studies : vol. 14, no. 3, .August 1982

Eickelman, Dale F. {Musaylima: An Approach to the Social Anthropology of Seventh Century Arabia.} .Journal of the Economic and Social History of the Orient : vol. 10, no. 1, July 1967

Wolf, Eric E. {The Social Organization of Mecca and the Origins of Islam.} Southwestern Journal of .Anthropology: vol. 7, no. 4, Winter 1951

Conference

Proceedings of the International :¦t¦Pastoral Production and Society = Production pastorale et soci cologie et anthropologie des¦ Meeting on Nomadic Pastoralism, Paris 1-3 Dec. 1976 . Edited by L'Equipe .s pastorals. Cambridge, [Eng.]; New York: Cambridge University Press, 1979¦t¦soci

Theses

Al-Askar, Abdullah. {Regional Politics; Al-Yamama in the 6Žth and 7Žth .(Centuries.} (Ph. D. Dissertation, University of California, Los Angeles, 1985

b andٓAl-Freih, Mohamed A. {The Historical Background of the Emergence of Muhammad Ibn al-Wahh .(his Movement.} (Thesis, Ph. D., University of California, Los Angeles, 1990

Al Juhany, Uwaidah M. {The History of Najd Prior to the Wahhabis: A Study of Social Political and .(Religious Conditions in Najd during Three Centuries.} (Thesis, Ph. D., University of Washington, 1983

الهوامش

-[1] كان الكتاب في الأصل أطروحة دكتوراه من جامعة كاليفورنيا في لوس أنجلوس (UCLA) ، نوقشت عام 1998. وكان من المفترض أن تتحوّل إلى كتاب قبل هذا التاريخ وتظهر فيه، لكن الظروف لم تسمح بذلك. وعندما استقرّ الأمر على أن تكون كذلك، فقد رأيت أن يبقى النص الأصلي كما هو، مع بعض الإضافات التي تستدعيها ترجمة النص إلى العربية. إلى جانب ذلك رأيت ضرورة إضافة فصلين جديدين هما الأول والثاني، وإضافة صفحات قليلة إلى المقدّمة وجعلها فصلاً مستقلاً مع إعادة كتابة الخاتمة كفصل مستقل أيضاً.

-[2] عبد الله العروي، مجمل تاريخ المغرب ، 3 ج (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 1994)، ج 1: المغرب في عهد التبعية إلى وسط القرن الثاني هـ، وسط القرن الثامن م ، ص 25.

-[3] المصدر نفسه، ج 1، ص 25.

-[4] أعيد فتح الرياض على يد عبد العزيز بن عبد الرحمن آل سعود في 3 شوال سنة 1319هـ/1902م. استمرت عملية التوحيد بعد ذلك ثلاثين سنة، انتهت بإعلان اسم المملكة العربية السعودية رسميّاً في 21 جمادى الأولى سنة 1351هـ الموافق 22 أيلول/سبتمبر1932م. انظر: فؤاد حمزة، البلاد العربية السعودية (الرياض: مكتبة النصر الحديثة، 1388هـ/1968م)، ص 27 - 28.

-[5] استخدام كلمة «رئيس» هنا بدلاً من «أمير» أو «حاكم» هو من قبيل الالتزام بطبيعة الخطاب السائد في نجد، في أثناء الفترة التي بحثها الكتاب. وقد كان من الممكن استخدام مصطلح «أمير» أو «حاكم» هنا، لكن ذلك سيكون مجرد مجاراة لما هو سائد الآن، ولا يعبر عن اللغة السياسية المتداولة في أثناء المرحلة التاريخية لموضوع البحث. فمن المصادر المحلية المبكرة عن تاريخ نجد، يتضح أن لقب رئيس البلدة في نجد آنذاك لم يكن مستقراً على اسم واحد؛ فغالباً ما تورد هذه المصادر اسم رئيس البلدة من دون لقب. مثال ذلك قول محمد بن ربيعة (ت: 1158هـ/1745م) في تاريخه «... وفيها (أي سنة 1106هـ/1694م) قتل يحيى بن سلامة إبراهيم بن وطبان» (هكذا من دون ألقاب). وفي حين أن كلا الاثنين، القاتل والمقتول، كان رئيس بلدته في السنة المذكورة، كما يؤكد محقق الكتاب أن يحيى بن سلامة أبا زرعة كان حاكم بلد الرياض، والمقتول إبراهيم بن وطبان كان حاكم الدرعية. انظر: محمد بن ربيعة، تاريخ ابن ربيعة ، دراسة وتحقيق عبد الله بن يوسف الشبل (الرياض: الأمانة العامة للاحتفال بمرور مائة عام على تأسيس المملكة العربية السعودية، 1419هـ/1999م)، ص 69 - 71 و74 - 75. تجاهل اللقب هنا لم يكن ناتجاً من عدم معرفة أو عدم اعتراف بمركز رئاسة أو قيادة البلدة، وإنما نتيجة لعوامل أخرى ذات صلة بطبيعة ما أسميناه بـ «مجتمع المدن المستقلة» في نجد، خلال الفترة التي سبقت ظهور الدولة السعودية الأولى. من أهم تلك العوامل كان اضطراب الوضع السياسي، وعدم تبلور صيغة سياسية مهيمنة؛ ما أدى إلى اضطراب الثقافة السياسية للمجتمع، بما في ذلك المفاهيم والمصطلحات السياسية المتداولة. العامل الآخر مرتبط بوطأة الثقافة الشفهية التي لا تلقي بالاً لمسألة التوثيق. أحياناً يأتي الاسم متبوعاً بكلمة «راع»، بمعنى أمير أو حاكم. مثل قول ابن ربيعة (ص 66): «... ابن فطاي راعي الصفرة». كذلك مثال «محمد بن مقرن راعي الدرعية» في: محمد بن عمر الفاخري، الأخبار النجدية ، دراسة وتحقيق عبد الله بن يوسف الشبل (الرياض: جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، [د. ت.])، ص 81. ويكاد الفاخري ينفرد من بين جميع المؤرخين النجديين الأوائل باستخدام كلمة «رئاسة»، ولقب «رئيس». مثال ذلك قوله: «.. حمد بن علي رئيس المجمعة..» (ص 82)، وقوله: «وفيها (سنة 1179/1765م) مات الرئيس محمد بن سعود رحمه الله..» (ص 113)، يعني بذلك حاكم الدرعية، ومؤسس الدولة السعودية الأولى. المصادر نفسها تستخدم لقب «شيخ» لوصف مركز رئيس البلدة، مثل قول ابن ربيعة (ص 71): «... مرخان شيخ

الدرعية»، و(ص 75): «ماضي شيخ الروضة». وفي الأحوال كلها فإن هذه المصادر لا تستخدم لقب «أمير» لوصف رئيس البلدة؛ ما يشير إلى أن هذا اللقب لم يكن متداولاً في الثقافة السياسية التي كانت سائدة في نجد في القرن 12هـ/18م، وما قبله.

[6]- Michael Cook, {The Expansion of the First Saudi State: The Case of Washm,} in: C. E. Bosworth [et al.], eds., The Islamic World from Classical to Modern Times: Essays in Honor of Bernard Lewis (Princeton, NJ: Darwin Press, 1989), p. 676.

-[7] النظرية الدينية موجودة تقريباً في المصادر كلها التي تتناول تاريخ الحركة الوهابية من منظور سلفي، وخاصة المصادر الوهابية القديمة منها والحديثة.

[8]- Aziz Al-Azmeh, Islam and Modernities (London; New York: Verso, 1996), p. 144.

[9]- Aziz Al-Azmeh, {The Wahabi State,} in: Ian Richard Netton, ed., Arabia and the Gulf: From Traditional Society to Modern States (London: Croom Helm, 1986), p. 76.

هذا الكتاب مجموعة أبحاث عن الوهابية بعنوان الدولة الوهابية . هذه الورقة سبق أن طبعت قبل عشر سنوات من تاريخ طباعة الكتاب.

-[10] مسعود ضاهر، المشرق العربي المعاصر: من البداوة إلى الدولة الحديثة (بيروت: معهد الإنماء العربي، 1986). ليس من المبالغة في شيء القول إن الكتاب يقدم مثالاً على التاريخ الضعيف. وعلى الرغم من أن المؤلف معروف في الأوساط الثقافية في الشام بصفته كاتباً يسارياً، إلا أن الكتاب لا يمثّل تطبيقاً جيداً لأي من نظريات اليسار، في صيغتها الحداثية. انظر الفصل الرابع من الكتاب «عن الدولة السعودية».

-[11] المصدر نفسه، ص 273.

-[12] محمد بن عبد الوهاب، مؤلفات الشيخ الإمام محمد بن عبد الوهاب ، أعدّها وصنفها عبد العزيز بن زيد الرومي [وآخرون] (الرياض: جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، 1398هـ/1978م) ج 5: الرسائل الشخصية ، ص 25 - 26 و41 - 42.

[13]- Bassam Tibi, Arab Nationalism: Between Islam and the Nation-state , 3Žrd ed. (New York: St. Martin’s Press, 1997), pp. 88-89.

والطيبي هنا، وهو سوري متخصص في العلوم السياسية، يحذو في ما يقوله عن الحركة الوهابية حذو معلمه الألماني هارتمان. وهو ما يتضح في استخدامه للمصطلحات نفسها في توصيفه لهذه الحركة. ولعلّ هذا هو السبب في أنّه، مثل مسعود ضاهر، لا يقدّم أي مصدر، رئيس أو ثانوي، مكرس لتاريخ هذه الحركة. والأكثر من ذلك، استنتاجاته كانت دوماً مستعارة من الأستاذ الألماني؛ ما يشير إلى أنّ معرفته بالحركة الوهابية ودورها كانت مبنيّة على ما توصل إليه هذا الأستاذ. ومن ذلك يبدو أن الطيبي لم يطّلع بشكل مباشر على تاريخ الحركة الوهابية؛ الأمر الذي جعل من آرائه عنها مجرد استعارات من رؤى الآخرين.

والأمر الذي تجدر ملاحظته هنا، هو أنه مع الجلبة كلها التي استخدمها كثيرون من الحداثيين العرب لتأكيد رجعية وماضوية

الإسلاميين، وترديدهم لصيحتهم الجماعية التي تقول «يا لتخلف هؤلاء الإسلاميين»، لم يسأل هؤلاء الحداثيون أنفسهم سؤالاً بسيطاً هو: لماذا لا يكفون هم عن العودة إلى ابن خلدون، مثلاً، في كل مرة يصطدمون فيها بمعضلة ستة قرون على الأقل؟! ما الفرق بين الاتكاء على ابن تيمية، مثلاً، وجعله المرجعية التي ينبغي لنا العودة إليها دائماً، وبين الاتكاء على ابن رشد أو ابن خلدون وتحويله إلى مرجعية أخرى لطائفة أخرى؟ إنه النسق نفسه والمنطلق المنهجي نفسه. والاختلاف بين الاثنين ليس اختلافاً في المنهج، وإنما تعصّب فئوي وتحزّب سياسي لا علاقة له بالمنهج أو المفاهيم.

إن هذا يكشف بشكل جلي أن تيار الحداثة في العالم العربي يعاني أزمة منهجية مزدوجة. فمن ناحية ، يعتمد أصحاب هذا التيار على مفاهيم ونظريات تم تطويرها في الإطار التاريخي المختلف للغرب، ومن ناحية أخرى ، حين لا تسعفهم تلك المفاهيم والنظريات في العثور على ضالتهم، فإنهم يعودون إلى الوراء، يلجؤون إلى المفكرين المسلمين في الماضي البعيد؛ لينقذوهم من حاضرهم البائس. وهذا مظهر للعجز والعقم الفكري لدى أتباع نظرية الحداثة. ومع ذلك فإن هؤلاء الأتباع لا يكلون ولا يتعبون من الكتابة عن فضائل الحداثة والتحديث، ومزايا التاريخ والمنظور التاريخي، وضرورة الأخذ بسياقه في أي مسألة موضع بحث.

-[14] ذهبت تحريفات الطيبي أبعد من ذلك مبينةً جهله التام بالحركة وتاريخها، وتاريخ الجزيرة العربية كلها. فعلى سبيل المثال يقول إنه: «في عام 1744م أبرم ابن عبد الوهاب زواج تحالف مع بيت آل سعود، حكام جزيرة العرب». انظر: المصدر نفسه، ص 89. وسوف يلاحظ القارئ أن الطيبي لم يعط أي مصدر لهذه المعلومة يمكن الرجوع إليه. لكن الحقيقة أنه لم يكن بوسعه أن يفعل هذا؛ لأنه ليس هناك مصدر يقول ذلك. فابن عبد الوهاب لم يبرم زواج تحالف مع من يسميهم بـ «بيت آل سعود» آنذاك، وهذا البيت لم يكن يعرف آنذاك باسم «آل سعود»؛ لأن هذه تسمية لم يبدأ تداولها إلا بعد سقوط الدولة السعودية الأولى. وفي التاريخ الذي ذكره الطيبي كان هذا البيت يتكون من فروع عديدة، وكل فرع له اسم خاص به، وغالباً ما يكون اسم جد الفرع المباشر. فمثلاً الفرع الذي تولى إمارة مدينة ضرما كان يعرف بـ «آل عبد الرحمن» (الجد المباشر عبد الرحمن) أو الشيوخ، والفرع الذي هرب إلى الزبير وحكم هناك كان يعرف باسم «آل وطبان» (الجد المباشر وطبان)، والفرع الذي كان يحكم في الدرعية، والذي عقد التحالف السياسي مع الشيخ محمد بن عبد الوهاب، وهو التحالف الذي مهّد لنشأة الدولة السعودية الأولى، كان يعرف بـ «آل مقرن» (الجد المباشر مقرن) وليس آل سعود. انظر: عثمان بن عبد الله بن بشر، عنوان المجد في تاريخ نجد ، حققه وعلّق عليه عبد الرحمن بن عبد اللطيف بن عبد الله آل الشيخ، 2 ج، ط 4 (الرياض: دارة الملك عبد العزيز، 1402هـ/1982م)، ج 2، ص 13 - 25. انظر أيضاً إشارة الشيخ محمد بن عبد الوهاب في إحدى رسائله الشخصية إلى محمد بن سعود على أنه من «آل مقرن» وليس من «آل سعود» في: ابن عبد الوهاب، مؤلفات الشيخ الإمام محمد ابن عبد الوهاب ، ج 5: الرسائل الشخصية ، ص 83. إلى جانب ذلك، فإن من يسميهم الطيبي بـ «آل سعود» (الصحيح آل مقرن) لم يكونوا في الوقت الذي ذكره حكاماً لجزيرة العرب، وإنما حكام لمدينة الدرعية فحسب. وكما يلاحظ القارئ فإن أخطاء الطيبي في هذا المقطع الذي يتجاوز السطر الواحد تتعلق بمعلومات أولية عن الشيخ محمد بن عبد الوهاب وعن تاريخ حركته.

-[15] يجادل الطيبي هنا في فكرة تاريخية أساسية وهي أصول الإسلام وطبيعته. فبحسب مقولته أن صفة البداوة ملازمة للإسلام في بداياته؛ لأن جذوره التي انبثق منها كانت ذات طبيعة بدوية، وهي مقولة غير صحيحة. فالإسلام لم يكن نتاج بيئة بدوية، وجذوره الحضرية، وهي الصفة المميزة له، لم تعد موضع جدل، والخلاف حولها فرغ منه منذ عقود خلت. وأحد الأعمال المبكرة التي استدعت الاهتمام بالجذور الحضرية للإسلام ورقة إريك وولف. انظر: Eric E. Wolf, {The Social Organization of Mecca and the Origins of Islam,} Southwestern Journal of Anthropology , vol. 7, no. 4 (Winter 1951), pp. 329-356.

-[16] عندما احتاج الطيبي للاستشهاد بقول للشيخ محمد بن عبد الوهاب، لجأ إلى نص ألماني لأستاذه هارتمان، وقد كان عليه أن يستشهد بقول الشيخ مباشرة والمصادر العربية في متناول يده. ونتيجة للجوئه إلى نص ألماني وقع الطيبي في مغالطة تاريخية ظهرت فيها دعوة الشيخ محمد بن عبد الوهاب جزءاً من الهجوم على الحداثة والتحديث. فالشيخ وفقاً لما نقله عنه هارتمان، ونقله الطيبي عن الأخير، قال ذات مرة: «أعتقد أن الحداثيين قد قطعوا صلتهم بالمجتمع وعزلوا أنفسهم عنه. وإنني أعلن أن أي تجديد في أمور الدين هو حداثة» (كذا). انظر: Tibi, Arab Nationalism: Between Islam and the Nation-state , p. 89.

-[17] عبد الله بن عبد الرحمن صالح البسام، علماء نجد خلال ثمانية قرون ، 6 ج، ط 2 (الرياض: دار العاصمة، 1419هـ/1998م)، ج 2، ص 17.

-[18] المصدر نفسه، ص 17 - 19.

-[19] Ghassan Salam, {{إ Strong} and {Weak} States: A Qualified Return to the Muqaddimah,} in:{{ Giacomo Luciani [et al.], eds., The Arab State (Berkeley, CA: University of California Press, 1990), p. 340.

-[20] المصدر نفسه، ص 35 - 36.

-[21] Uwaidah M. Al Juhany, {The History of Najd Prior to the Wahhabis: A Study of Social Political and Religious Conditions in Najd during Three Centuries,} (Thesis, Ph. D., University of Washington, 1983), pp. 130-131.

-[22] المصدر نفسه، ص 241 و298.

-[23] المصدر نفسه، ص 300.

-[24] Mohamed A. Al-Freih, {The Historical Background of the Emergence of Muhammad Ibn ‘Abd al-Wahhژb and his Movement,} (Thesis, Ph. D., University of California, Los Angeles, 1990).

-[25] حسين بن غنام، تاريخ نجد [المسمى روضة الأفكار والأفهام لمرتاد حال الإمام وتعداد غزوات ذوي الإسلام]، حرره وحققه ناصر الدين الأسد، ط 4 (بيروت: دار الشروق، 1994)، ص 84. في الطبعة الهندية يشير ابن غنام إلى أن ابن معمر قبل دعوة الشيخ، وأعلن ذلك لجماعته حتى قبل قدوم الشيخ إلى العيينة. انظر: حسين بن غنام، روضة الأفكار والأفهام لمرتاد حال الإمام وتعداد غزوات ذوي الإسلام (بومباي، الهند: [د. ن.]، 1337هـ/1918م)، ص 36.

-[26] عثمان بن عبد الله بن بشر، عنوان المجد في تاريخ نجد ، حققه وعلّق عليه عبد الرحمن بن عبد اللطيف بن عبد الله آل الشيخ، 2 ج، ط 4 (الرياض: دارة الملك عبد العزيز، 1402هـ/1982م)، ج 1، ص 38.

-[27] المصدر نفسه، ج 1، ص 38 - 39، وابن غنام، تاريخ نجد (نسخة الأسد)، ص 84.

-[28] المصدران نفسهما، ج 1، ص 40، وص 86 على التوالي.

-[29] ابن بشر، المصدر نفسه، ص 42.

-[30] المصدر نفسه، ص 42 - 43.

-[31] طبع تاريخ كل من ابن غنام وابن بشر مرات عديدة، ومن قِبل دور نشر مختلفة. وكل طبعة اعتمدت، كما يبدو، إما على نسخ مطبوعة من قبل أو مخطوطات بينها اختلافات واضحة، خاصة في ما يتعلق بالجزء الأول من الرواية الذي يهمنا هنا.

-[32] حسين بن غنام، تاريخ نجد المسمى روضة الأفكار والأفهام لمرتاد حال الإمام وتعداد غزوات ذوي الإسلام (القاهرة: شركة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي، 1368هـ/1949م)، ص 2. هذه النسخة معروفة باسم «طبعة البابطين»، لأنّها طبعت على نفقة الشيخ عبد المحسن بن عثمان أبابطين. الكلام نفسه موجود في النسخة المنشورة في الهند، وفي مخطوطة تاريخ ابن غنام الموجودة في مكتبة الملك عبد العزيز برقم 4358.

-[33] المخطوطتان في دار الكتب القومية في القاهرة، إحداهما برقم 7101، وبمراجعتها تبيّن أنها لا تأتي على ذكر الشرط الثاني. أما المخطوطة الثانية فهي برقم 2263، وهي لا تشتمل إلا على الجزء الأول من كتاب ابن غنام. في حين إن رواية لقاء الدرعية موجودة في الجزء الثاني.

-[34] انظر: ابن غنام، روضة الأفكار والأفهام لمرتاد حال الإمام وتعداد غزوات ذوي الإسلام (الطبعة الهندية). انظر أيضاً مخطوطة تاريخ ابن غنام رقم 9737 في دار الكتب القومية في القاهرة (ص 636)، والمخطوطة رقم 2263 التي اعتمد عليها ناصر الدين الأسد (ص 195)، ومخطوط المكتبة البريطانية رقم 23345، ص 3.

-[35] سيتمّ تناول هذه الاختلافات في الفقرة الآتية.

-[36] ورد هذان الشرطان وجواب الشيخ عليهما هكذا في نسخة الأسد من تاريخ ابن غنام (تاريخ نجد)، ص 87

-[37] عثمان بن عبد الله بن بشر، عنوان المجد في تاريخ نجد (الرياض: مكتبة الرياض الحديثة، [د. ت.])، ص 12. سأشير إلى هذه النسخة لاحقاً باسم «نسخة مكتبة الرياض الحديثة».

-[38] انظر: ابن بشر، عنوان المجد في تاريخ نجد (طبعة الدارة)، ج 1، ص 42.

-[39] ترد هذه الرواية بالنص، تماماً، في النسخة التي طبعتها مكتبة الملك عبد العزيز العامة لتاريخ ابن بشر. انظر: عثمان بن عبد الله بن بشر، عنوان المجد في تاريخ نجد ، تقديم عبد الله بن محمد المنيف، سلسلة الأعمال المحكمة؛ 44 (الرياض: مكتبة الملك عبد العزيز العامة، 2002)، ص 50 - 51. وهذه نسخة متميزة من حيث إنها صورة لنسخة من مخطوطة المؤرخ نفسه، كما هي من دون تدخل. وهي «تعد من النسخ الأخيرة التي أشرف عليها المؤلف، أو نسخت وفق منهجه الجديد...». وذلك كما جاء في ص «ط» من كلمة التقديم للكتاب.

-[40] ابن بشر، عنوان المجد في تاريخ نجد (طبعة الدارة)، ج 1، ص 42 - 43.

-[41] لمع الشهاب في سيرة محمد بن عبد الوهاب ، تحقيق وتعليق عبد الرحمن آل الشيخ (الرياض: دارة الملك عبدالعزيز، 1394هـ/1974م). جاء في آخر الكتاب، نقلاً عن المخطوطة، أن الفراغ من تحريره، كان في يوم السبت 26 من محرم عام 1233هـ وكتبه حسن بن جمال بن أحمد الريكي. يرى المحقّق، بناءً على ذلك، أنّ حسن الريكي هذا، قد يكون هو مؤلف الكتاب.

-[42] المصدر نفسه، ص 32. لا بد من التنويه، هنا، بأنه مع كثرة الأخطاء التاريخية في هذا الكتاب، إلا أنه يتقاطع في نقاط عديدة مع ما جاء لدى كل من ابن غنام وابن بشر.

-[43] مؤلف مجهول، كيف كان ظهور شيخ الإسلام محمد بن عبد الوهاب ، دراسة وتحقيق وتعليق عبد الله الصالح العثيمين، مطبوعات دارة الملك عبد العزيز؛ 30 (الرياض: دارة الملك عبد العزيز، 1403هـ/1983م).

-[44] يرى الدكتور محمد البقاعي، اعتماداً على ما جاء في مذكرات لقنصل فرنسي هو جان بابتيست جاك روسو، بأن مؤلف كتاب كيف كان ظهور شيخ الإسلام محمد بن عبد الوهاب هو سليمان النجدي. وقد نشرت مذكرات القنصل الفرنسي لأول مرة عام 1233هـ/1818م، أو السنة التي سقطت فيها الدولة السعودية. وذكر روسو في مذكراته، بحسب البقاعي، أنه اعتمد في كتابته عن الوهابيين على «مخطوطة أصلية وصلت إلينا من الدرعية ومؤلفها الشيخ سليمان النجدي..». وهذه معلومة مهمة، وإذا صح استنتاج الدكتور البقاعي بأن سليمان النجدي هذا هو مؤلف كيف كان ظهور شيخ الإسلام محمد بن عبد الوهاب فإنّه يعيد لهذه الرواية الثالثة مصداقيتها. انظر: محمد البقاعي، «من مؤلف كتاب: «كيف كان ظهور شيخ الإسلام محمد بن عبد الوهاب»؟»» مجلة الدارة ، السنة 33، العدد 3 (1428هـ/2007م)، ص 143 - 144.

-[45] مؤلف مجهول، المصدر نفسه، ص 57.

-[46] ابن بشر، عنوان المجد في تاريخ نجد (طبعة الدارة)، ص 42. تجدر الإشارة إلى أنّ هذه النسخة من تاريخ ابن بشر المطبوعة من قبل دارة الملك عبد العزيز، وهي الأشهر والأكثر انتشاراً حالياً، تختلف في أسلوب روايتها للشرطين، وليس في المضمون، عن نسخ أخرى مطبوعة من التاريخ نفسه، خاصة النسخة التي طبعتها مكتبة الرياض الحديثة. انظر الهامش الرقم (13) أعلاه.

-[47] على الرغم من شيوع كلمة «أمير»، في الكتابات المتداولة حالياً، عن فترة ما قبل الدولة السعودية الأولى، إلا أنّ المصطلح الشائع لوصف موقع من يتولّى السلطة في أي من المدن المستقلة في نجد، آنذاك، هو «رئيس» وليس «أمير»، بل كثيراً ما يرد اسم رئيس البلدة أو المدينة في المدونات التاريخية المحلية من دون أي لقب. يقول ابن ربيعة (ت: 1158هـ/1745م) أنّه في عام 1106هـ/1694م «قتل يحيى بن سلامة إبراهيم بن وطبان» (هكذا من دون ألقاب). هذا في حين إن القاتل، يحيى بن سلامة كان حاكم الرياض أو رئيسها في تلك السنة، والمقتول، إبراهيم بن وطبان، وكان رئيس الدرعية. انظر: محمد بن ربيعة، تاريخ ابن ربيعة ، دراسة وتحقيق عبد الله بن يوسف الشبل (الرياض: الأمانة العامة للاحتفال بمرور مائة عام على تأسيس المملكة العربية السعودية، 1419هـ/1999م)، ص 69 - 71 و74 - 75 (وهي الطبعة المئوية). أحياناً يأتي الاسم متبوعاً بكلمة «راع» أو «صاحب»، مما يشير إلى أنّ لقب رئيس البلدة في نجد في تلك المرحلة، لم يكن مستقراً على مسمّى واحد. والأرجح أنّ مصطلح «أمير» لم يصبح شائعاً إلا بعد قيام الدولة السعودية الأولى.

-[48] انظر لمحة عن الظروف التي تولّى فيها محمد بن سعود إمارة الدرعية، في: ابن بشر، عنوان المجد في تاريخ نجد (طبعة الدارة)، ج 2، ص 368 - 369. انظر أيضاً: عبد الله بن محمد البسام، تحفة المشتاق في أخبار نجد والحجاز والعراق (الكويت: شركة

المختلف للنشر والتوزيع، 2000)، ص 184 - 185.

-[49] يشير ابن عيسى في تاريخ بعض الحوادث إلى مجموعة حوادث تبدو مترابطة: اتسام إمارة آل وطبان في الدرعية بالعنف وسفك الدم، وأنها انتهت بعد مقتل زيد بن مرخان في العيينة، وتولّى الإمارة، بعده، محمد بن سعود، وبداية إمارة آل مقرن في الدرعية. يذكر ابن عيسى أنّ محمد بن سعود بعد أن تولّى الإمارة أجلى بقية آل وطبان من الدرعية، موحياً بأنّ ذلك ساعد في تثبيت الاستقرار السياسي في هذه البلدة. انظر: إبراهيم بن صالح بن عيسى، تاريخ بعض الحوادث الواقعة في نجد ووفيات بعض الأعيان وأنسابهم وبناء بعض البلدان (من 700 - 1340هـ) (الرياض: الأمانة العامة للاحتفال بمرور مائة عام على تأسيس المملكة العربية السعودية، 1419هـ/1999م)، ص 37 - 39.

-[50] عبد الله الصالح العثيمين، الشيخ محمد بن عبد الوهاب: حياته وفكره (الرياض: دار العلوم، 1979)، ص 61. النسخة المطبوعة من تاريخ ابن غنام التي يعتمد عليها العثيمين في هذا الكتاب هي الطبعة الصادرة في القاهرة عام 1368هـ/[1948م].

-[51] يبدو أنّ أقدم النسخ المطبوعة من تاريخ ابن غنام هي النسخة المطبوعة في الهند، تأتي بعدها النسخة المطبوعة في القاهرة، والمشهورة بـ «طبعة البابطين». أما النّسخة الأحدث فهي تلك التي حقّقها وحررها ناصر الدين الأسد.

-[52] في جميع رسائله كان الشيخ يرد على المعارضين لدعوته، ويحاول شرح طبيعتها للمتشككين فيها. انظر: محمد بن عبد الوهاب، مؤلفات الشيخ الإمام محمد بن عبد الوهاب ، أعدّها وصنفها عبد العزيز بن زيد الرومي [وآخرون] (الرياض: جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، 1398هـ/1978م)، ج 5: الرسائل الشخصية .

-[53] ابن غنام، روضة الأفكار والأفهام لمرتاد حال الإمام وتعداد غزوات ذوي الإسلام (طبعة الهند)، ص 4.

-[54] ابن بشر، عنوان المجد في تاريخ نجد (طبعة الدارة)، ج 1، ص 46. مرة أخرى لا بد من الإشارة، هنا، إلى أنّ هذا الاستشهاد موجوداً، بنصه تقريباً، في النسخة التي حقّقها وحرّرها ناصر الدين الأسد، انظر: ابن غنام، تاريخ نجد (نسخة الأسد)، ص 89 - 90.

-[55] ابن بشر، المصدر نفسه، ص 46 - 47.

-[56] المصدر نفسه، ص 186 - 191.

-[57] عبد العزيز العبد الله الخويطر، عثمان بن بشر: منهجه ومصادره (الرياض: [مؤسسة الجزيرة]، 1390هـ/1970م)، ص 16، وعبد الله بن عبد الرحمن صالح البسام، علماء نجد خلال ثمانية قرون ، 6 ج، ط 2 (الرياض: دار العاصمة، 1419هـ/1998م)، ج 5، ص 116. يعتمد الخويطر والبسام، هنا، على ما ذكره ابن بشر في تاريخه عن لقاءاته بالإمام فيصل بن تركي. انظر: ابن بشر، المصدر نفسه، (طبعة الدارة)، ج 2، ص 235 و256.

-[58] ابن بشر، المصدر نفسه (طبعة الدارة).

-[59] هذا التقسيم مأخوذ من مقدمة الكتاب للمؤلف. انظر: ابن غنام، روضة الأفكار والأفهام لمرتاد حال الإمام وتعداد غزوات ذوي الإسلام (طبعة الهند).

-[60] انظر الهامش الرقم (28) في الفصل الثالث من هذا الكتاب.

-[61] ابن بشر، عنوان المجد في تاريخ نجد (طبعة الدارة)، ج 1، ص 27.

-[62] المصدر نفسه، ج 2، ص 10.

-[63] المصدر نفسه، ص 27.

-[64] المصدر نفسه، ص 29.

-[65] حسين بن غنام، روضة الأفكار والأفهام لمرتاد حال الإمام وتعداد غزوات ذوي الإسلام (بومباي، الهند: [د. ن.]، 1337هـ/1918م)، ص 4. أما عثمان بن بشر فيرى أن لقاء الدرعية كان في عام 1158هـ. انظر: عثمان بن عبد الله بن بشر، عنوان المجد في تاريخ نجد ، حققه وعلّق عليه عبد الرحمن بن عبد اللطيف بن عبد الله آل الشيخ، 2 ج، ط 4 (الرياض: دارة الملك عبد العزيز، 1402هـ/1982م)، ج 1، ص 47.

-[66] هذا لم يمنع كلاً من ابن غنام وابن بشر من تدوين بعض مما تمّ الاتفاق عليه وربما على الجزء الأهم منه في الدرعية، كما وصل إليهما عن طريق الرواية الشفهية. ولم يذكر أي منهما المصدر الذي اعتمد عليه في روايته، والأكيد أنّ عدم تدوين الاتفاق، كان السبب الأهم وراء اختلاف رواية هذين المؤرّخين.

-[67] هناك اختلاف واضح بين المؤرّخين حول السنة التي عاد فيها الشيخ محمد بن عبد الوهاب إلى حريملاء من رحلته، البلدة التي بدأ منها دعوته. انظر مناقشة هذه المسألة في: عبد الله الصالح العثيمين، الشيخ محمد بن عبد الوهاب: حياته وفكره (الرياض: دار العلوم، 1979)، ص 43 - 45.

-[68] ابن بشر، المصدر نفسه، ج 1، ص 42.

-[69] ربما أن أبرز وأوضح الأمثلة على ذلك رسالته إلى عبد الوهاب بن عيسى، ابن قاضي الدرعية عبد الله بن عيسى. في آخر الرسالة يوجّه الشيخ خطابه الاتهامي إلى عبد الوهاب بن عيسى بقوله: «أنكم [يقصد هو وأبيه]... لا تنكرون هذه الأوثان التي تعبد في الخرج، وغيره، التي هي الشرك الأكبر بإجماع أهل العلم، وأنا لا أقول هذا وحدي». عبد الرحمن بن محمد بن قاسم، الدرر السنية في الأجوبة النجدية ، ط 5 ([د. م.: د. ن.]، 1416هـ/1995م)، ج 2، ص 59. من الواضح أن هذه الرسالة كانت قبل أن ينتقل الشيخ إلى الدرعية، وليس واضحاً ما يقصده الشيخ بالأوثان هنا؛ حيث لم يرد من قبل في أي من المصادر المحلية ما يفيد بوجود أوثان في الخرج. لكن ربما أن الشيخ يريد بذلك الإشارة إلى رجل ذكره الشيخ من قبل في رسائل أخرى، وكذلك ابن غنام في تاريخه، من أنه يقال له تاج وأنه من الأولياء، ويعتقد الناس فيه النفع والضرّ. هناك رسالة أخرى يشير فيها الشيخ إلى وجود الشرك في نجد، لكنها مرة أخرى تتسم بالتعميم وعدم الوضوح، حيث يقول: «فإنه جرى عندنا فتنية [فتنة] عظيمة بسبب أشياء نهيت عنها بعض العوام [لاحظ كلمة بعض هنا وليس كل أو أغلب] من العادات التي نشؤا [نشؤوا] عليها، وأخذها الصغير عن الكبير، مثل: عبادة غير الله وتوابع ذلك، من تعظيم المشاهد، وبناء القباب على القبور وعبادتها، وإتخاذها [اتخاذها] مساجد، وغير ذلك..» (ص 49). هناك رسائل أخرى يأتي فيها الشيخ على ذكر أشخاص يصفهم بما يفيد أنهم من الأولياء مثل تاج الذي أشرنا إليه. من هؤلاء أيضاً «أولاد شمسان من الرياض، وأولاد إدريس [يبدو من الاسم أنهم من الرياض أيضاً، لكن الشيخ لا يوضح ذلك]، وحطاب». انظر: محمد بن عبد الوهاب،

مؤلفات الشيخ الإمام محمد بن عبد الوهاب ، أعدّها وصنفها عبد العزيز بن زيد الرومي [وآخرون] (الرياض: جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، 1398هـ/1978م)، ج 5: الرسائل الشخصية ، ص 52 - 54، 63 و75. فالإشارة إلى هؤلاء إشارة مباشرة إلى وجود الشرك في نجد. لكن اللافت أن هؤلاء الأشخاص الذين يقول عنهم الشيخ إنهم من الأولياء وإن الناس يعتقدون فيهم النفع والضرّ، لا يتجاوز عددهم أصابع اليدين، والأرجح أنه لا يتجاوز عدد أصابع اليد الواحدة.

-[70] مثال ذلك رسالته إلى عبد الله بن سحيم التي يسأل فيها الشيخ هذا الأخير قائلاً: «مثلي ومثلكم إذا إختلفنا [اختلفنا] في مسألة هل الواجب إتباع [اتباع] أمر الله ورسوله وأهل العلم؟ أم الواجب إتباع [اتباع] عادة الزمان التي أدركنا الناس عليها، ولو خالفت ما ذكره العلماء في جميع كتبهم. وإنما ذكرت هذا ولو كان واضحا لأن بعض المسائل التي ذكرت [أي أنت يا عبد الله بن سحيم] أنا قلتها، وهي موافقة لما ذكره العلماء في كتبهم، الحنابلة وغيرهم. ولكن هي مخالفة لعادة الناس التي نشأوا عليها...» قوله «لكنها مخالفة لعادة الناس» قد تعني عادة الناس في نجد وغير نجد، وبالتالي فهي إشارة غير مباشرة. وما يعنيه الشيخ بالمسائل التي قالها هي تلك المتعلقة بدعوته للالتزام بمعنى توحيد الألوهية، وهو «أن لا يعبد إلا الله لا ملكا مقربا ولا نبيا مرسلا»، وأن الناس نشؤوا على الانحراف عن ذلك. مرة أخرى، إشارة غير مباشرة للحالة في نجد. انظر: ابن عبد الوهاب، المصدر نفسه، ج 5: الرسائل الشخصية ، ص 62 - 63. قد يرى بعضهم أنّ رأي الشيخ في الحالة الدينية بين البدو يتكامل مع ما قاله عن تفشي الشرك، وهذا ليس دقيقاً؛ فالشيخ يقول إن البدو في زمانه يعتبرون القرآن كتاباً للحضر، مما يفهم منه أنهم لا يعتبرون أنفسهم ملزمين بما جاء فيه. ويقول أيضاً إن البدو كانوا ينكرون حق المرأة في الميراث. وهذه مسائل تتعلق بالجهل وتفشي الأمية وليس الشرك (ص 25 و41). هناك إشارة مقتضبة وردت في رسالة للشيخ إلى عبد الوهاب بن عيسى يقول فيها مخاطباً الأخير، «ولا تنكرون هذه الأوثان التي تعبد في الخرج، وغيره...» انظر: ابن قاسم، الدرر السنية في الأجوبة النجدية ، ج 2، ص 59. وهذه هي الإشارة الوحيدة التي يذكر فيها الشيخ أنّ هناك أوثاناً في الخرج. والأرجح أن الإشارة هنا إلى رجل يقال له «تاج».

-[71] انظر: ابن غنام، روضة الأفكار والأفهام لمرتاد حال الإمام وتعداد غزوات ذوي الإسلام (طبعة الهند)، ج 1، ص 5 - 6. انظر أيضاً: حسين بن غنام، تاريخ نجد [المسمى روضة الأفكار والأفهام لمرتاد حال الإمام وتعداد غزوات ذوي الإسلام]، حرره وحققه ناصر الدين الأسد، ط 4 (بيروت: دار الشروق، 1994)، ج 1، وتتكرر الفكرة ذاتها لدى جميع أتباع الشيخ تقريباً، ومنهم حفيده الشيخ عبد اللطيف بن عبد الرحمن، في: الدرر السنية في الأجوبة النجدية ، جمع عبد الرحمن بن محمد بن قاسم العاصمي النجدي، ط 7 (الرياض: [د. ن.]، 1425هـ/2004م)، ج 1، ص 379 - 380.

-[72] ابن غنام، روضة الأفكار والأفهام لمرتاد حال الإمام وتعداد غزوات ذوي الإسلام (طبعة الهند)، ج 1، ص 8.

-[73] المصدر نفسه، ص 8 - 9.

-[74] المصدر نفسه، ص 33.

-[75] اختلفت الآراء حول تاريخ عودة الشيخ إلى حريملاء. انظر مناقشة ذلك في: العثيمين، الشيخ محمد بن عبد الوهاب: حياته وفكره ، ص 43 - 45. الشيء الوحيد الذي يمكن الخروج به من هذه الاختلافات، ويمكن الاطمئنان إليه أنّ عودة الشيخ إلى حريملاء كانت قبل 1153هـ/1740م، وهو ما يشير إلى ما كانت عليه حالة التأريخ والتوثيق في نجد، في تلك المرحلة.

-[76] يقول حمد الجاسر: «ولم يجد ابن بشر صعوبة في تدوين تاريخه هذا، فقد عمد إلى تاريخ ابن غنام فجرّده من السجع، وصاغه

صياغة بدت أرق من إسلوب الشيخ ابن غنام». انظر: «مؤرخو نجد من أهلها ـ 2،» مجلة العرب ، السنة 5، العدد 10 (ربيع الثاني 1391هـ حزيران/يونيو 1971م)، ص 882.

-[77] ابن بشر، عنوان المجد في تاريخ نجد (طبعة الدارة)، ص 33 ـ 34.

-[78] المصدر نفسه، ص 34.

-[79] المصدر نفسه، ص 34.

-[80] المصدر نفسه، ص 37.

-[81] هذه هي الصورة التي يرسمها ابن غنّام في كتابه عن دعوة الشيخ، ويتبعه في ذلك كل من أتى بعده تقريباً ممن تناولوا تاريخ الدولة السعودية أو تاريخ الحركة الوهابية. ينفرد ابن بشر في تاريخه في ما أسماه السوابق، ويعني بذلك تسجيله للأحداث التي حصلت خلال الأزمنة التي سبقت ظهور الشيخ محمد بن عبد الوهاب. ولم يكن من المتوقّع من ابن بشر أن يتجاوز في ما قام به من تسجيل لتلك الحوادث إلى إقامة علاقة بين هذه الأحداث وظهور دعوة الشيخ خارج إطار التقليد الذي يربط هذه الدعوة بتفشّي الشرك في نجد. وحتى المستشرقون الذين عنوا بتاريخ الحركة والدولة لم يخرجوا كثيراً عن هذا التقليد، على الرغم من أنّ منطلقاتهم المنهجية في التناول هنا تختلف عن منطلقات الوهابيين. ولعلّ أبرز المستشرقين الذين جعلوا تاريخ الحركة الوهابية والدولة السعودية أحد أبرز مجالات اهتماماتهم البحثية هو مايكل كوك (Michael Cook) . قدّم كوك أوراقاً عديدة عن الوهابية والدولة السعودية الأولى متميّزة في تدقيقاتها المعلوماتية، وتمحيصها لهذه المعلومات، وتتبع مصادرها التاريخيّة. وهو ما يدلّ على اطلاعه على المصادر النجدية كلها تقريباً، بما في ذلك المصادر التي كتبت قبل ظهور الحركة. وقد كتب عن هذه المصادر ورقة قصيرة، اتسمت برؤية نقدية قاسية، لكن في محلها. انظر: Michael Cook, {The Historians of Pre-wahhabi Najdi,} Staudia Islamica , vol. 76 (1992), pp. 163-176.

وقد تطرق كوك إلى مسألة جذور كل من الدولة والحركة لكنه لا يرى لأي منهما جذوراً في التاريخ المحلي السابق عليهما يمكن الركون إليها. فكل ما لفت انتباه كوك في هذا الصدد هو أن عقيدة ابن عبد الوهاب كما يرى تعود في جذورها إلى كتابات ابن تيمية وابن قيّم الجوزية. انظر: Michael Cook, {On the Origins of Wahhabism,} Journal of Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland , vol. 2, no. 2 (July 1992), pp. 200-202.

أما قيام الدولة فحصل، على الأرجح كما يقول كوك، بإرادة إلهية. انظر ورقته: Michael Cook, {The Expansion of the First Saudi State: The Case of Washm,} in: C. E. Bosworth [et al.], eds., The Islamic World from Classical to Modern Times: Essays in Honor of Bernard Lewis (Princeton, NJ: Darwin Press, 1989), p. 676.

-[82] أول من سنّ هذه الطريقة في التاريخ السعودي هو المؤرخ عثمان بن بشر في السوابق التي ضمّنها تاريخه عن نجد. بعد ذلك أصبحت نوعاً من التقليد المحلّي في التأليف عن الحركة الوهابية أو الدولة السعودية. من أوائل من سار على هذا التقليد من غير السعوديين كان أمين الريحاني في كتابه تاريخ نجد الحديث . في النبذة الثانية من الكتاب لا يتجاوز الريحاني في إشارته إلى تاريخ ما قبل الوهابية ما قاله ابن غنام عن تدهور الحالة الدينية في نجد. ومن ثَمّ ينقل عمن أسماه بالمؤرخ النجدي قوله: «أهمل الناس الصلوة

[الصلاة] والزكوة [الزكاة] والحج، وكانوا لا يعرفون حتى مركز [كذا] الكعبة». ثم علّق الريحاني على ذلك بقوله: «وبكلمة أوضح عادوا إلى الوثنية، فجاء ابن عبد الوهاب يعيدهم إلى الإسلام. انظر: أمين فارس الريحاني، الأعمال العربية الكاملة: أمين الريحاني ، تقديم وتحقيق أمين ألبرت الريحاني، 9 ج (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1980 - 1986)، ج 5: تاريخ نجد الحديث وسيرة عبد العزيز بن عبد الرحمن آل فيصل آل سعود ملك الحجاز ونجد وملحقاتها ، ص 36. وسار على التقليد نفسه الدكتور عبد الله العثيمين في كتابه تاريخ المملكة العربية السعودية ، حيث خصص الفصل الأول من كتابه حول «أوضاع البلاد قبيل دعوة الشيخ محمد بن عبد الوهاب».

ولم يخرج عن هذا التقليد إلا بعض المتأخّرين من المؤلفين السعوديين وهم: عويضة بن متيريك الجهني ومحمد الفريح وعبد العزيز بن حمد الفهد. أما من بين المؤلفين الغربيين فالأرجح أن نتانا دي لونغ - باس (Natana DeLong-Bas) هي أول من حاول أن يربط تاريخ ما قبل الوهابية بظهور هذه الحركة. وذلك من خلال وضع الوهابية في سياق ما أسمته بحركات الإصلاح الديني في العالم الإسلامي التي ظهرت في القرن 18م، وصارت من أبرز سماته الثقافية. لكن نتانا لم تكن بذلك معنيّة بتاريخ نجد لما قبل ظهور الحركة قدر اهتمامها بوضع الحركة في إطارها الفكري الإسلامي العام. انظر الفصل الأول من كتابها: Natana J. DeLong-Bas, {Muhammad Ibn Abd al-Wahhab and the Origins of Wahhabism: The Eighteenth Century Context,} in: Natana J. DeLong-Bas, Wahhabi Islam: From Revival and Reform to Global Jihad (Oxford; New York: Oxford University Press, 2004), chap. 1.

-[83] أبو جعفر محمد بن جرير الطبري، تاريخ الطبري (تاريخ الأمم والملوك) ، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم (بيروت: دار سويدان، [د. ت.])، ج 4، ص 228.

-[84] المصدر نفسه، ص 230.

-[85] المصدر نفسه، ص 231.

-[86] عندما أجبرت عوائل بني وائل على الانتقال من أشيقر في الوشم إلى التويم في سدير، وذلك في أوائل القرن 8هـ/14م، بحسب حمد بن لعبون الذي ينتمي إلى بني وائل، ذكر أن التويم كان يستوطنها «أناس من عايذ بني سعيد، بادية وحاضرة. إلا إنهم جلوا عنها، ودمرت. ثم جاء مدلج (جد آل وائل) وبنوه وعمروها». انظر: تاريخ ابن لعبون (نسخة مقتطعة من كتاب خزانة التواريخ النجدية)، جمع وترتيب وتصحيح الشيخ عبد الله بن عبد الرحمن البسام، 1419هـ/1999م)، ج 1، ص 18. ويذكر إبراهيم بن عيسى أن حريملاء كانت «حوطة لآل أبو ريشة الموالي، قد إستوطنوها [استوطنوها]،... ثم ضعف أمرهم، وذهبوا وإستولى [استولى] عليها ابن معمر، وذلك بعد دمار ملهم، وإنتقال [انتقال] شرائد أهله إلى بلد [بلدة] العيينة..». انظر: المصدر نفسه، ج 9: مجموع في التاريخ النجدي ، ص 29.

-[87] عبد الله بن محمد بن خميس، المعجم الجغرافي للمملكة العربية السعودية: معجم اليمامة ، 2 ج، ط 2 (الرياض: مطابع الفرزدق التجارية، 1400هـ/1980م)، ج 2، ص 129 - 130.

-[88] حمد الجاسر، مدينة الرياض عبر أطوار التاريخ (الرياض: دار اليمامة للبحث والترجمة والنشر، 1386هـ/1966م)، ص 36.

-[89] أبو القاسم بن حوقل، صورة الأرض ، 2 ج (بيروت: دار مكتبة الحياة، 1992)، ص 38. الخضرمة الوارد ذكرها هنا هو الاسم

القديم للخرج. وكانت مقر حكم بني الأخيضر في نجد.

-[90] شهاب الدين أبو عبد الله بن عبد الله ياقوت الحموي، معجم البلدان ، 5 ج، ط 2 (بيروت: دار صادر، 1995)، ج 4، ص 319.

-[91] كلام ابن فضل الله العمري مأخوذ من: مجلة العرب ، السنة 16، العددان 9 - 10 (ربيع الأول - ربيع الثاني 1402هـ كانون الثاني/يناير - شباط/فبراير 1982م)، ص 778 - 779. يذكر حمد الجاسر بأن أسرة «آل واصل» في جلاجل والغاط، وأنهم من البدارين من الدواسر. انظر: حمد الجاسر، جمهرة أنساب الأسر المتحضرة في نجد ، 2 ج، ط 2 (الرياض: دار اليمامة، 1988)، ج 2، ص 855. تُرى هل يعود أحمد الواصلي الذي ذكره العمري بنسبه إلى هذه الأسرة؟ هذا ما يبدو.

-[92] إبراهيم بن صالح بن عيسى، تاريخ بعض الحوادث الواقعة في نجد ووفيات بعض الأعيان وأنسابهم وبناء بعض البلدان (من 700 - 1340هـ) ، نصوص وأبحاث جغرافية وتاريخية عن جزيرة العرب (الرياض: دار اليمامة للبحث والترجمة والنشر، 1386هـ/1966م)، ص 28.

-[93] يقدر حمد الجاسر، استناداً إلى آليّة النسب، بأنّ بداية استقرار بني حنيفة في اليمامة، كان قبل الإسلام بنحو مئتي عام، أي إنه عندما بدأ ابن عبد الوهاب دعوته كان قد مضى على استقرار بني حنيفة حوالى أربعة عشر قرناً. انظر: الجاسر، مدينة الرياض عبر أطوار التاريخ ، ص 38 - 42.

-[94] الجاسر، جمهرة أنساب الأسر المتحضرة في نجد ، ج 2، ص 800 - 801. من جانبه يرى عبد الله العسكر، المتخصص في التاريخ الإسلامي لليمامة، بأن استقرار بني حنيفة في اليمامة لفترة زمنية طويلة تسبّب في أن «بدأ تماسك القبيلة يضعف ببطئ [ببطء]، وانخفضت الأخلاقيات القبلية بشكل تدريجي».. وتحوّلت قاعدة الحياة الاجتماعية.. إلى سكن مشترك، وحل بين القرى.. شعور إقليمي وإعتزاز [اعتزاز] جماعي محل التعصب والحرب العشائرية..». انظر: عبد الله إبراهيم العسكر، تاريخ اليمامة في صدر الإسلام (الرياض: دار الجداول، 2012)، ص 61.

-[95] قارن بما قاله محمد بن عبد الوهاب عن أن نجداً لم تعرف التوحيد، وتحديداً لم تعرف معنى «لا إله إلا الله» قبل دعوته. وليس واضحاً تماماً ماذا كان يعني بذلك. انظر: ابن غنام، روضة الأفكار والأفهام لمرتاد حال الإمام وتعداد غزوات ذوي الإسلام (طبعة الهند)، ج 1، ص 189. لكن الشيخ سيعود في رسالة أخرى وينكر أنه قال ذلك. حيث أكد في رسالة له إلى الشيخ عبد الله بن سحيم، أحد المعارضين، بأن «قوله (يعود الضمير إلى سليمان بن سحيم، ألدّ خصوم الدعوة) أني أقول أن الناس من ستماية سنة ليسوا على شيئ [شيء]، .... جوابي.. أن أقول سبحانك هذا بهتان عظيم» (ص 146).

-[96] الإشارة هنا إلى فكرة «الدولة» بحد ذاتها كمؤشر على التغيّر، بغض النظر عن رؤية الوهابية لهذه الدولة.

-[97] انظر الهامش الرقم (6) في هذا الفصل. بالإضافة إلى ما ورد هناك، لا بد من الإشارة إلى أنّه ليس كل العلماء الذين عارضوا دعوة الشيخ كانوا ناشطين في معارضتهم. من بين غير الناشطين كما يبدو كان الشيخ عبد الله بن عضيب الذي ورد اسمه في رسائل الشيخ محمد بن عبد الوهاب ضمن مجموعة من العلماء يتهمهم. وقد كتب عبد الله البسام ترجمة طويلة لعالم مشهور يحمل الاسم نفسه. يقول البسام إن هذا العالم استوطن عنيزة أوائل القرن 12هـ/18م، وأدرك بدايات الحركة الوهابية، وكاتبه الشيخ محمد بن عبد الوهاب، وشرح له دعوته. إلا أنّ البسام لم يجد كما يقول «اتفاقا ولا منافرة بينهما». ثم يضيف ملاحظة لافتة بقوله: «أما ابن عضيب الذي تكرر ذكره في رسائل الشيخ محمد بن عبد الوهاب فهو غير صاحب الترجمة». انظر: عبد الله بن عبد الرحمن صالح البسام، علماء

نجد خلال ثمانية قرون ، 6 ج، ط 2 (الرياض: دار العاصمة، 1419هـ/1998م)، ج 4، ص 46. هنا يلتبس الأمر بدرجة مربكة لأنه بحسب البسام هناك عالمان كل منهما كان يحمل اسم «عبد الله بن عضيب». وكل منهما كاتبه الشيخ محمد بن عبد الوهاب. ومع ذلك يؤكد البسام بأنّ عبد الله العضيب الذي ترجم له في كتابه ليس هو الذي يرد اسمه في رسائل الشيخ. كيف يكون الشيخ محمد قد كاتب عبد الله العضيب هذا، ثم لا يرد ذكره في رسائل الشيخ؟ أضف إلى ذلك قول البسام بأنّه لم يجد «اتفاقا ولا منافرة» بين الاثنين. وهو قول يتضمن أن عدم وجود اتفاق يعني أنه كان هناك خلاف بين الاثنين. أما عدم وجود منافرة، فيعني أنه لم يتسنّ، لسبب أو لآخر، التعبير عن هذا الخلاف علناً وبلغة صدامية. لكن الذي لم يعلن عن رأيه أو لم يصلنا رأيه في هذا الخلاف كان ابن عضيب، وليس الشيخ محمد بن عبد الوهاب. فالأخير عبّر عن رأيه في رسالة بعثها إلى مجموعة من علماء الدين في نجد، ومن بينهم عبد الله بن عضيب. يقول الشيخ في رسالته عن هؤلاء العلماء «فإن كان الإستدلال [الاستدلال] بالقرآن عندكم هزؤا وجهلا [هزواً وجهلاً] كما هي عادتكم، ولا تقبلونه فأنظروا [فانظروا] في الإقناع (مرجع فقهي حنبلي) في باب حكم المرتد...» إلى أن يقول «فإذا كان من فعل هذه الأمور (الإشارة هنا إلى أمور مثل التوسل بالأنبياء والاعتقاد بكرامات الصالحين)... تعتقدون صلاحه وولايته، وقد صرح في الإقناع بكفره، فإعلموا [فاعلموا] أنكم لم تعرفوا معنى شهادة أن لا إله إلا الله...». انظر: ابن عبد الوهاب، مؤلفات الشيخ الإمام محمد ابن عبد الوهاب ، ج 5: الرسائل الشخصية ، ص 126. وكلام الشيخ هذا يتضمن بشكل واضح أن هؤلاء الذين كان يخاطبهم كانوا من المعارضين لدعوته. المحيّر هنا قول البسام أن ابن عضيب الذي يرد اسمه في هذه الرسالة ليس هو الشخص نفسه الذي ترجم له.
حسناً، لماذا إذاً لم يكن هناك «اتفاق أو منافرة» بين الذي ترجم له البسام والشيخ؟ فمع أن الشيخ كاتَبَ ابن عضيب وشرح له دعوته، كما يقول البسام، إلا أنّه لم يرد على ذلك، بحسب البسام أيضاً. ومن المعروف أنّه من عادة العلماء أن يردوا على الرسائل التي تأتيهم من علماء آخرين، خاصةً عندما يتفقون معهم في الرأي، وعندما يطلبون دعمهم ومساندتهم في قضية دينية مثل التي كان يدافع عنها الشيخ محمد بن عبد الوهاب. ولذلك يكون من المستغرب أن ابن عضيب لم يردّ على رسائل الشيخ محمد إذا كان يتفق معه، ويدعم ما يذهب إليه. الأمر الذي يشير إلى الاحتمال الأرجح وهو أن ابن عضيب لم يكن يؤيد الشيخ في دعوته، لكن لم يصلنا شيء عن موقفه هذا. والسبب إما لأنه اختار عدم الدخول في جدل مع صاحب الدعوة، ربما لكبر سنّه، لأنه توفي، بحسب البسام عام 1161هـ/1748م، أي بعد ثلاث سنوات تقريباً من انتقال الشيخ إلى الدرعية، وكان عمره حينها حوالى التسعين سنة. وربما أنّ رأي ابن عضيب لم يصلنا لأن ما كتبه معارضاً الشيخ اختفى مع السجلات الأخرى التي ضاعت. ذلك كله يؤكد بأنه لم يكن هناك إلا شخص واحد باسم عبد الله العضيب، وأنه بناء على ما جاء في رسائل الشيخ محمد بن عبد الوهاب، كان من المعارضين للدعوة، إلا أنّه لم يكن ناشطاً في ذلك. يعزز هذه الفرضية أنّ البسام لم يترجم لعبد الله العضيب الذي يقول إنه يختلف عن ذلك الذي ترجم له في كتابه، ولا يشير إلى السبب في عدم ترجمته لهذا الشخص المختلف لإجلاء الأمر. ربما من المفيد أيضاً الإشارة هنا إلى أنّ الشيخ حميدان بن تركي، وهو معارض معروف لدعوة الشيخ محمد بن عبد الوهاب، كان من أقرب تلاميذ الشيخ ابن عضيب الذي ترجم له البسام.

هناك عالم آخر، هو عبد القادر العديلي، تعامل البسام مع سيرته بالطريقة نفسها التي تعامل بها مع عبد الله العضيب. ورد اسم الشيخ العديلي ضمن مجموعة العلماء الذين خاطبهم الشيخ في الرسالة المشار إليها أعلاه. وبما أن الشيخ اتهم هؤلاء العلماء في رسالته بأنهم لا يعرفون معنى شهادة أن لا إله إلا الله، فإنّ هذا يعني أن الشيخ العديلي أيضاً لم يكن على الأقل مؤيداً لدعوة الشيخ محمد. لكنّ البسام يقول عن موقفه من الدعوة «وقد أدرك المترجم أول دعوة الشيخ محمد بن عبد الوهاب، إلا أننا لا نعلم له معاداة لها ولا تأييدا..». وهذا مشابه لما قاله عن موقف ابن عضيب. ثم يضيف «ولعلها في زمنه لم تنتشر، ولم تصل إلى سدير». انظر: البسام، المصدر نفسه، ج 3، ص 538. وهذا قول غريب، لأن الشيخ العديلي توفي بحسب البسام عام 1180هـ/1766م، أي إنه عاش أكثر من عشرين سنة بعد انتقال الشيخ محمد بن عبد الوهاب إلى الدرعية. ودعوة الشيخ انتشرت في سدير قبل ذلك بكثير. وليس أدل على ذلك من مكاتبة الشيخ له، وتوجيه التهمة له، وهي تهمة لا يمكن أن يوجّهها الشيخ من الرسالة الأولى، وإنما بعد تبادل رسائل عديدة اقتنع بعدها بتوجيه هذه

التهمة.

ومن بين العلماء المعارضين الذين لم يكونوا ناشطين أيضاً، واختفت أخبارهم محمد بن عباد ومحمد بن عيد وأحمد بن يحيى وعبد الله بن عيسى وابنه عبد الوهاب. يورد البسام عن الأخيرين ترجمة مقتضبة جداً لا يذكر فيها شيئاً عن نسبهما ولا عن تعليمهما ولا عن شيوخهما ولا عن إن كان لهما تلاميذ. بل إنه لا يذكر شيئاً عن مصيريهما، وأين ومتى كانت وفاة كل منهما (ج 5، ص 339 - 340).

وكما أشرت في الهامش الرقم (6) سابقاً، كان هناك معارضون غادروا نجداً بعد انتصار الحركة وتوسّع الدولة. ومن بين هؤلاء عبد العزيز بن عدوان الذي انتقل إلى الأحساء قبيل وفاة عالمها عبد الله بن فيروز عام 1175هـ/1761م. ويذكر البسام أنه رأى رسالة له يردّ بها على الشيخ محمد بن عبد الوهاب، وأنه «أقذع في هذا الرد» (ج 3، ص 406 - 408)، ومنهم سيف بن أحمد العتيقي الذي انتقل إلى الأحساء قبيل وفاته سنة 1189هـ/1775م (ج 2، ص 415 - 416)، ومنهم أيضاً دخيل بن رشيد آل جراح. وقد انتقل إلى مكة المكرمة، وتوفي فيها أوائل القرن 13هـ/19م (ج 2، ص 164 - 170).

-[98] جميع رسائل الشيخ الشخصية التي يشرح فيها دعوته إلى التوحيد، أو ينافح فيها عن دعوته، أو يردّ فيها على معارضيه موجّهة إلى مشايخ، أو إلى قيادات سياسية أو اجتماعية. الاستثناء من ذلك أربع رسائل موجّهة إلى عامة الناس، من بين إحدى وخمسين رسالة احتوى عليها كتاب الرسائل الشخصية للشيخ. الأهم من ذلك أنّ مضمون رسائل الشيخ يترك الانطباع بأنّ المعارضة التي كان يواجهها كانت من القيادات الدينية والسياسية، وأنّه لم يواجه أي شكل من أشكال المعارضة الشعبية. انظر مثلاً قوله في إحدى رسائله: «بينت للناس إخلاص الدين لله، ونهيتهم عن دعوة الأنبياء والأموات، من الصالحين وغيرهم.... وأيضاً ألزمت من تحت يدي بإقام الصلاة، وإيتاء الزكاة،... ونهيتهم عن الربا، وشرب المسكر، وأنواع من المنكرات. فلم يمكن الرؤساء القدح في هذا وعيبه لكونه مستحسنا عند العوام، فجعلوا قدحهم وعداوتهم فيما آمر به من التوحيد، وما نهيتهم عنه من الشرك، ولبسوا على العوام أن هذا خلاف ما عليه الناس..». انظر: ابن قاسم، الدرر السنية في الأجوبة النجدية ، ج 1، ص 65. كذلك ما جاء في رسالة الشيخ إلى عبد الوهاب بن عيسى، ابن شيخ الدرعية عبد الله بن عيسى. كان عبد الله هذا مؤيداً لدعوة الشيخ. لكن موقفه، كما يبدو من كلام الشيخ، انقلب وأصبح أقرب إلى الخط المعارض. يشير الشيخ إلى ذلك بقوله: «.. وهو (عبد الله بن عيسى) صاحب إحسان علينا، فلا أود يعقبه بالأذى، ويكدر هذه المحبة..». (ج 2، ص 57). ثم يقول الشيخ بعد ذلك «فإن كانت مكاتيب أولياء الشيطان (المعارضون)، وزخرفه كلامهم الذي أوحى إليهم ـ ليجادل في دين الله، لما رأى أن الله يريد أن يظهر دينه ـ غرته وأصغت إليها أفئدتكم...». وفي آخر الرسالة ترتفع نبرة الشيخ، حين وجّه كلامه إلى شيخ الدرعية وابنه قائلاً: «أعجب من هذا أنكم لا تفهمون شهادة أن لا إله إلا الله، ولا تنكرون هذه الأوثان التي تعبد في الخرج...» (ص 59).

-[99] انظر إشارة الشيخ إلى ارتباط مواقف بعض العلماء بمواقف الرؤساء ـ رؤساء العناقر.

-[100] انظر ملاحظات أولية عن نشأة بعض المدن النجدية في: عبد الله بن محمد البسام، تحفة المشتاق في أخبار نجد والحجاز والعراق ، دراسة وتحقيق إبراهيم الخالدي (الكويت: شركة المختلف للنشر والتوزيع، 2000)، ص 29، 65، 99، 115، و130. هناك ملاحظات مشابهة عن الموضوع نفسه في: ابن عيسى، تاريخ بعض الحوادث الواقعة في نجد ووفيات بعض الأعيان وأنسابهم وبناء بعض البلدان (من 700 - 1340هـ) ، ص 28، 31 - 35، 51 و61 - 62.

-[101] لاحظ عبد الله العثيمين أن قادة الدرعية لم يعيّنوا أحداً من أفراد الأسرة الحاكمة، حتى ولو كان له دور بارز في الغزوات، أميراً لأي من المناطق التابعة للدولة، وعزا ذلك إلى أنه ربما يعود إلى الرغبة في إبقائهم في الدرعية من أجل الاستشارة. انظر: عبد

الله الصالح العثيمين، تاريخ المملكة العربية السعودية ، 2 ج (الرياض: [د. ن.]، 1411هـ/1990م)، ج 1، ص 173. وهذا احتمال وارد، لكن لعله لم يكن السبب الوحيد، وربما ليس الأهم. في هذا السياق ذكر الشيخ عبد الله بن عبد اللطيف بن عبد الرحمن أن الإمام الثاني للدولة السعودية الأولى، عبد العزيز بن محمد، كان قد قرر بعد انضمام الرياض إلى الدولة مباشرة تعيين أخيه عبد الله بن محمد بن سعود أميراً لهذه المدينة. لكن الشيخ محمد بن عبد الوهاب اعترض على ذلك، واعتبره مدعاةً للفرقة. انظر: ابن قاسم، الدرر السنية في الأجوبة النجدية . ربما أن ما كان يشير إليه الشيخ في اعتراضه أنّه أمام الحجم الكبير للتحول السياسي الذي حصل، وحداثة هذا التحول، لا ينبغي التسرع باتخاذ قرار مثل هذا. فقيام الدولة كان تجربة جديدة، وعهد أمراء المدن أو الإمارات المستقلة في منطقة نجد وخارجها لا يزال حياً طرياً في الذاكرة. والأرجح أنّ الشيخ وقادة الدولة رأوا أن الإبقاء على بعض هؤلاء الأمراء، أو استبدال فرد من العائلة نفسها بهم أدعى لكسب ولائهم وولاء الناس الذين حكموهم لسنوات طويلة قبل الدولة الجديدة. كذلك لم يكن حينها قد مضى وقت طويل عندما كانت قيادة الدولة واحدة من الأسر الحاكمة في مجتمع المدن المستقلة. وكان حكمها لا يتجاوز حدود الدرعية. ومن ثَمّ فإنّ تعيين أفراد من هذه الأسرة السعودية أمراء لبعض هذه المدن بعد انضمامها إلى الدولة سوف يترك الانطباع بأن تبنّي هذه الأسرة لدعوة الشيخ ليس إلا غطاء لطموح استيلائها وهيمنتها على المدن كلها، وهو طموح مرتبط بالصراعات السياسية القديمة التي كانت تدور رحاها بين أمراء المدن المستقلة قبل ظهور الحركة الوهابية، وقبل قيام الدولة.

-[102] من المعروف أن الحركة الوهابية واجهت في بدايتها معارضة دينيّة، خاصّة داخل نجد. وقد نشأ نوع من التضامن بين المعارضة الدينية ممثّلة بعلماء الدين والمعارضة السياسية ممثّلة بأمراء المدن المستقلة. من أبرز الرموز التي مثّلت المعارضة الدينية في الداخل المشايخ سليمان بن سحيم مطوّع الرياض، وعبد الله المويس، قاضي حرمة وسليمان بن عبد الوهاب، قاضي حريملاء، وهو أخو الشيخ محمد بن عبد الوهاب وأحمد بن يحيى، قاضي رغبة وعبد الرحمن بن عبيد مطوع ثادق، ومحمد بن عباد مطوع ثرمداء، وحميدان بن تركي من عنيزة، وعبد القادر العديلي من المجمعة، وغيرهم. توجد تراجم لكثيرين من هؤلاء في كتاب: البسام، علماء نجد خلال ثمانية قرون . ولدراسة موسعة إلى حد ما عن هذه المعارضة، انظر: عبد العزيز بن محمد بن علي العبد اللطيف، دعاوى المناوئين لدعوة الشيخ محمد بن عبد الوهاب: عرض ونقض (الرياض: دار الوطن، 1412هـ/1991م)، خاصة ص 30 - 76. بعد أن نجحت الدولة السعودية في السيطرة على نجد وتوحيدها، تفرّق المعارضون. بعضهم قتل، وبعضم الآخر مات، وبعضهم الثالث ترك بلدانه وهاجر إلى خارج نجد. البعض الرابع من هؤلاء المعارضين لم يعد له ذكر في المصادر. عبد الله المويس، مثلاً، مات في بلده حرمة في أثناء تعرّضها لوباء عام 1175هـ/1761م (البسام، المصدر نفسه، ج 4، ص 368). معارض آخر، وهو محمد بن عبيد، قتل في أثناء حصار بلدته ثرمدا على يد القوات السعودية عام 1180هـ/1766م (ج 6، ص 274). أما الذين هاجروا إلى خارج نجد، فمنهم حميدان بن تركي الذي انتقل إلى المدينة المنورة بعد ضم القصيم إلى الدولة. وقد توفي هناك عام 1203هـ/1788م، وسليمان بن سحيم الذي سافر إلى الزبير وتوفي هناك عام 1181هـ/1767م، (ج 2، ص 149 - 150 و382). واللافت أن الوحيد الذي تذكر المصادر أنه انتقل إلى الدرعية بعد انتصار الحركة والدولة هو سليمان بن عبد الوهاب، أخو الشيخ حيث توفي هناك عام 1208هـ/1893م (ج 2، ص 356).

-[103] من أبرز المؤشرات الدالة على هيمنة الأيديولوجيا القبلية وأهمها تتعلق بالزواج. حيث إن من ينتمي لطبقة القبيلية لا يتزوج من طبقة الخضيرية. وقد ظلّ هذا الالتزام القبلي مستمراً في نجد إلى وقتنا الحاضر، حتى في الحواضر النجدية الحديثة، بل حتى بين الطبقة المتعلمة والمثقفة. هناك استثناءات لذلك، ولكنها لم تتجاوز ذلك.

-[104] البسام، علماء نجد خلال ثمانية قرون ، ج 1، ص 17.

-[105] الأمثلة على ذلك أكثر من أن تحصى. في العام 1172هـ/1758م يقول ابن غنام إن أهل المحمل طلبوا «من الشيخ ومحمد بن سعود الدخول في الإسلام فأعطوا ذلك..». ابن غنام، روضة الأفكار والأفهام لمرتاد حال الإمام وتعداد غزوات ذوي الإسلام (طبعة الهند)، ج 2، ص 65. وفي عام 1176هـ/1762م يقول: «وفيها وقعت الردة من أهل وثيثية..» (ص 69). مرة أخرى يصف انضمام الوشم إلى الدولة عام 1181هـ/1767م بقوله: «وفيها كاتب أهل الوشم عبد العزيز (يعني عبد العزيز بن محمد بن سعود، الإمام الثاني للدولة) على مجيئهم ودخولهم في الإسلام فأجابوهم بحصول ذلك المرام فأقبل أهل الوشم بلده [بلدانه] وقراه ولم يبق منهم أحد حتى أهل مراه فدخلوا في الدائرة الحصينة، والكل منهم رفض دينه (هكذا) وبايعوا أهل الإسلام..» (ص 88). في العام 1196هـ/1781م وهكذا مع المدن كلها. والجدير بالملاحظة هنا أن ابن بشر، المؤرخ الرئيس الثاني للدولة السعودية الذي كتب تاريخه في عهد الدولة الثانية، يتناول مثل هذه الأحداث بلغة أقرب إلى طبيعتها السياسية. حيث نجده لا يصف انفصال وثيثية في العام 1176هـ، المشار إليه أعلاه، بالردة، وإنما بقوله: «وفيها نقض أهل وثيثية العهد..». انظر: ابن بشر، عنوان المجد في تاريخ نجد ، ج 1، ص 90.

-[106] ابن عبد الوهاب، مؤلفات الشيخ الإمام محمد بن عبد الوهاب ، ج 5: الرسائل الشخصية ، ص 292.

-[107] المصدر نفسه، ص 322.

-[108] انظر: ابن بشر، عنوان المجد في تاريخ نجد ، ج 1، ص 128 - 141.

-[109] لا بد من الإشارة هنا إلى دراسة الدكتور محمد الفريح: Mohamed Al Freih, {The Historical Background of the Emergence of Muhammad Ibn Abd al-Wahhab and his Movement,} (Ph. D., University of California, Los Angeles, 1990),

خاصة الفصول 3 ـ 5. كما لا بد من الإشارة أيضاً إلى دراسة عويضة بن متيريك الجهني التي كانت في الأصل أطروحة دكتوراه، وقد ظهرت مؤخراً في كتاب: Uwaidah M. Al Juhany, Najd before the Salafi Reform Movement: Social, Political, and Religious Conditions during the Three Centuries Preceding the Rise of the Saudi State (Reading, UK: Ithaca Press, 2002)).

-[110] من أشهر العلماء الذين ارتبطت معارضتهم لدعوة الشيخ بمدن معينة قاضي الرياض سليمان بن سحيم، وقاضي حرمة عبد الله المويس، وقاضي حريملاء سليمان بن عبد الوهاب، وقاضي حريملاء الثاني أيضاً مربد التميمي. كان هؤلاء من أشدّ المعارضين، ومن أكثرهم نشاطاً فكرياً وسياسياً ضد الدعوة داخل نجد وخارجها. المشهور من ذلك النشاط اللافت لسليمان بن سحيم في الكتابة لكثير من العلماء والأمراء خارج نجد محرضاً إياهم ضد الشيخ محمد ودعوته. انظر رسالته في: ابن غنام، روضة الأفكار والأفهام لمرتاد حال الإمام وتعداد غزوات ذوي الإسلام (طبعة الهند)، ص 142 ـ 144. المثال الآخر كان الانقسام السياسي الحاد في بلدة حريملاء بين عائلتي آل راشد وآل حمد على الإمارة، وهو الانقسام الذي برزت من خلاله بعض أنشطة المعارضة الدينية. ففي عام
1165هـ/1751م حصل تمرّد في هذه البلدة ضدّ الأمير الموالي للدرعية، محمد بن عبد الله بن مبارك (آل راشد)، انتهى في الأخير بمقتله. وقد استمرت حالة الحرب داخل البلدة حتى عام 1168هـ/1754م. وفي أثناء ذلك، وتحديداً في عام 1167هـ/1753م، بعث الشيخ المعارض، سليمان بن عبد الوهاب، رسالة إلى العيينة لا نعرف عن مضمونها شيئاً إلا ما ذكره ابن غنام من أن «فيها شبهاً مزخرفة وأقاويل.. محرفة»، وأنها ألقت «في قلوب أناس من أهل العيينة شبهاً مضرة» (ص 24). وما قاله ابن بشر بأنه كان فيها «تشبيهاً [تشبيه] على الناس في الدين». وكلام المؤرخين يوحي بأن رسالة الشيخ سليمان كانت تتضمن مبررات دينية لإقناع أهل

العيينة وأميرها، في ذلك الوقت، مشاري بن معمر، بدعم المتمردين في حريملاء ضد الدرعية ودعوتها الدينية، وبالتالي محاولة كسب العيينة إلى جانب المعارضة. يرجح ذلك أن الرسالة كتبت في ظروف حرب كان الصراع السياسي في أثنائها في حريملاء على أشده بين الموالين للدرعية والمعارضين لها. ويبدو أن الرسالة نجحت في تحقيق هدفها لدى بعضهم على الأقل. فإلى جانب ما قاله ابن غنام وابن بشر، تم قتل سليمان بن خويطر الذي حمل الرسالة ثم بعث الشيخ محمد إلى العيينة برسالة لدحض «.. ما موه به سليمان وما قاله وعطل..». انظر الرسالة في ابن غنام (ص 24 - 27)، وابن بشر ، عنوان المجد في تاريخ نجد (طبعة الدارة)، ج 1، ص 68. في السياق نفسه يأتي ذهاب الشيخ مربد التميمي إلى اليمن عام 1170هـ/1756م في مهمة لإقناع شيخ اليمن حينها الصنعاني بتغيير موقفه المؤيد لدعوة الشيخ محمد، وهو الموقف الذي عبّر عنه في قصيدة انتشرت حينها داخل نجد وخارجها. وقد قتل الشيخ مربد في السنة التالية في الصدامات التي تلت انقسام الطبقة السياسية في حريملاء. حيث عزلت الدرعية أمير حريملاء، مبارك بن عدوان، بعد أن أخذت الشكوك تساورها في تصرفاته ومراميه. وقد عينت مكانه حمد بن ناصر بن عدوان. لم يقبل مبارك بذلك، وحاول العودة إلى إمارة حريملاء بالقوة. ويبدو أن الشيخ مربد اصطف إلى جانب مبارك بمجرد انتقاله إلى معارضة الدرعية. لكن جهود مبارك في استعادة إمارته باءت بالفشل فهرب أنصاره وتفرقوا. من بين هؤلاء الشيخ مربد الذي هرب من حريملاء إلى بلدة رغبة، وهناك قتل على يد أمير هذه البلدة الذي كان موالياً للدرعية (ابن بشر ، عنوان المجد في تاريخ نجد ، ج 1، ص 79 - 80).

-[111] الافتراض هنا أنّ المدن التي نشأت بعد القرن 8هـ/14م تختلف عن غيرها من الناحيتين الاجتماعية والسياسية: اجتماعياً كانت مدن عائلات، وسياسياً كانت مستقلة عن بعضها استقلالاً كاملاً. وإلا فنجْد عرفت الاستقرار، وعرفت الحواضر قبل هذا التاريخ بزمن طويل.

-[112] انظر: ابن غنام، روضة الأفكار والأفهام لمرتاد حال الإمام وتعداد غزوات ذوي الإسلام (طبعة الهند)، ج 2، ص 93 - 94.

-[113] انظر ما قاله ابن غنام عن هروب دهام بن دواس بعد سقوط الرياض 1187هـ/1773م. حيث يذكر أنه عندما وصل عبد العزيز بن محمد إلى الرياض قبل الغروب وجد أن دهام بن دواس قد خرج منها بأمواله منهزماً، ومعه أهله وأعوانه، واتجه إلى بلدة الدلم، التي تقع جنوب الرياض. اللافت في ذلك تأكيد ابن غنام أن أغلب أهل الرياض خرجوا مع دهام، وأنه «لم يبقى [يبق] في البلاد إلا القليل». انظر: المصدر نفسه، ج 2، ص 96 - 97. من جانبه، يقدم ابن بشر تفصيلاً أوضح لما حدث. يقول ابن بشر أنه حينما وصل عبد العزيز بن محمد الرياض بعد العصر «إذا دهام قد ألقى الله في قلبه الرعب فخرج منها في النهار، هو ونساؤه، وعياله وأعوانه... ففر أهل الرياض في ساقته، الرجال والنساء. هربوا على وجوههم إلى البر، وقصدوا الخرج، وهلك منهم خلق كثير..». ثم يعلق ابن بشر على ذلك بقوله إن دهام «ما خاف من أهل بلده خيانة، بل كلهم صادقون معه ولا حصل عليه تضييق يلجئه إلى ذلك...». انظر: ابن بشر، عنوان المجد في تاريخ نجد (طبعة الدارة)، ج 1، ص 119 - 120. يوحي هذا الكلام بأنه كان لأهل الرياض موقف سياسي في الصراع الدائر، وهو موقف الداعم والمؤيد لأميرهم، وأنهم كانوا متمسكين بإمارة دهام بن دواس. وبالتالي فإن خروجهم معه من البلدة كان هرباً من وقوعهم تحت سلطة الدولة الجديدة، وهذا تعبير عن موقف سياسي رافض لهذه السلطة، وللدعوة الدينية التي تقف خلفها. لكن ابن بشر يعود، مثل ابن غنام، ويذكر أن عبد العزيز بن محمد عندما دخل الرياض «نادى فيها بالأمان، وأرسل إلى أهلها الذين انهزموا يدعوهم إلى الرجوع إليها، فرجع كثير منهم وسكنوها» (ص 120). وهذا يشير من ناحية أخرى إلى أن خروج أهل الرياض لم يكن تعبيراً عن موقف سياسي ضد سلطة الدولة، أو ديني ضد دعوة الشيخ، بقدر ما أنه كان تعبيراً عفوياً عن خوف من المجهول أوحى به سقوط مدينتهم فجأة بعد حروب استمرت لأكثر من سبع وعشرين سنة، ولا يعرفون ما الذي سيفعله بهم جيش الدرعية المنتصر. والسقوط المفاجئ للمدينة هو ما تومئ إليه روايتا ابن غنام وابن بشر، حيث يؤكد كلاهما بأن حالة من الإنهاك المشوبة بالذعر داهمت فجأة دهام بن دواس نتيجة لطول أمد الصراع وكثرة الحروب. وقد حاول أعيان الرياض التهدئة من روعه،

وتشجيعه على الصمود، لكنه أصر على الخروج من المدينة وتركها وشأنها. وقد فسر ابن غنام وابن بشر ما حصل لدهام بن دواس بأنه كان «آية لمن إفتكر [افتكر] وعبرة لمن إعتبر [اعتبر]».

-[114] أستخدم صفة مؤرخ بشكل مجازي هنا، لأنه ما عدا كتابيْ ابن غنام وابن بشر لم يكن هناك إبان ظهور الوهابية، وما قبلها، ما يمكن وصفه بكتب تاريخ بالمعنى المتعارف عليه. كانت هناك مدونات تاريخية يبدو أنها كانت للاستخدام الشخصي أكثر منها لغرض تدوين التاريخ.

-[115] يعبر ابن بشر عن إحباطه من طريقة المؤرخين الذين سبقوه بقوله: «ونحن نعلم أن من زمن آدم إلى اليوم كله قتال، لكن نريد أن نعرف الحقيقة والسبب، وما يقع فيها من الغرائب والعجب، وذلك كله في تاريخهم (يعود الضمير هنا إلى المؤرخين) معدوم». ابن بشر، المصدر نفسه (طبعة الدارة)، ج 1، ص 29. كمثال على ما ذكره ابن بشر نورد هنا مقطع من تاريخ المنقور (ت 1125هـ/1713م) يقول فيه: «وفي سنة ثلاث ومئة وألف قتل ثنيان بن يراك، ومات محمد آل غرير، وقتل حسن جمال وابن عبدان في السنة الأولى...». انظر: تاريخ الشيخ أحمد بن محمد المنقور ، تحقيق عبد العزيز بن عبد الله الخويطر (الرياض: الأمانة العامة للاحتفال بمرور مائة عام على تأسيس المملكة العربية السعودية، 1419هـ/1999م)، ص 54. يلاحظ أن ابن بشر نفسه وقع أكثر من مرة في ما أخذه على المؤرخين الذين سبقوه.

وبما أن تدوين تاريخ نجد لم يبدأ قبل القرن 11هـ/17م، تساءل بعضهم عن السبب وراء غياب مدونات تاريخية عن نجد قبل هذا التاريخ. من هؤلاء الدكتور عبد الله الشبل الذي أرجع غياب التدوين وشحّ المصادر إلى أسباب من بينها ضعف شأن الجزيرة العربية بعد انتقال الخلافة منها وشيوع الأمية وانتشار الفوضى والفتن في منطقة نجد. وقبل الشبل، حاول عبد العزيز الخويطر تعليل فقر المصادر التاريخية عن نجد خلال الفترة الممتدة منذ ما قبل الحركة الوهابية وحتى كتابة الخويطر لدراسته عام 1390هـ/1970م بمجموعة من العوامل من أهمها: أن جلّ من يتوقع منهم كتابة التاريخ كانوا من علماء الدين، وهؤلاء كان اهتمامهم منصرفاً إلى الدين ودراسته لما في ذلك من الثواب عند الله، والرفعة والمكانة عند الناس. العامل الآخر عامل سياسي، وهو تحاشي كتابة التاريخ بما قد ينمّ عن اتجاه المؤلف السياسي، وتفضيله لحاكم من دون آخر، وخاصة في فترة كانت مضطربة، يتغير فيها أمراء المدن بشكل متتابع، وينمّ عن عدم الاستقرار. أخيراً، إن من آلت إليهم مهمة كتابة التاريخ هم من علماء الدين كانوا في الوقت نفسه يتحرّجون من تسجيل أحداث لم يطّلعوا عليها أو لم يتحققوا من مصادرها، وذلك خوفاً من الانزلاق إلى كتابة روايات غير صحيحة. انظر: عبد العزيز العبد الله الخويطر، عثمان بن بشر: منهجه ومصادره (الرياض: [مؤسسة الجزيرة]، 1390هـ/1970م)، ص 5 - 6. بالإضافة إلى ذلك، يمكن أن نذكر عدم وجود سلطة سياسية مركزية، وتفشي الأمية، وهيمنة الثقافة الشفهية على مجتمع الحاضرة. وهذه عوامل مجتمعة معادية لانتشار الفكر والتأليف. لكن الفقيه أحمد المنقور يقدم نموذجاً يرجح ما ذهب إليه الخويطر، خاصة لجهة تأثير العامل السياسي، وتحديداً حرص أولئك المؤرخين على تفادي كتابة التاريخ بما يعكس توجهاً سياسياً مع أحد أطراف الصراع من أمراء المدن المستقلة آنذاك أو ضدهم. فهذا الفقيه ألّف كتاباً فقهياً كبير الحجم، المعروف باسم الفواكه العديدة في المسائل المفيدة وفيه تخلّى المنقور عن أسلوب الاقتضاب المخلّ والجمل القصيرة المبهمة والمعلومات المبتورة. بل على العكس من ذلك تماماً، يتميز هذا الكتاب بأنه غني بالمعلومات، وبالتفصيل في عرض آراء العلماء واختلافاتهم حول المسائل الفقهية والعقدية التي تناولها في الكتاب. لكن المنقور عندما ألّف كتاباً في التاريخ جاء نصه مقتضباً في عباراته، خالياً من أي تفصيل ورديئاً في أسلوبه وفقيراً في معلوماته. كان عبارة عن رؤس أقلام تبدو كما لو أنها دونت من أجل أن تكون سجلاً شخصياً يعود إليه صاحبه عند الحاجة. ولأنه من أوائل من كتبوا مدونات عن التاريخ المحلي بهذه الطريقة، ومدونته التاريخية هي الثانية من حيث القدم بعد مدونة البسام، فإنه يعتبر ممن أسسوا للمنهج الذي ساد بعد ذلك في كتابة تاريخ نجد.

-[116] يذكر الفاخري، مثلاً، بأنه في سنة 1117هـ حصلت حرب بين «أهل الروضة وسدير وصاحب جلاجل..» (هكذا). لكن ابن عباد المعاصر للحدث يذكر أنّ ذلك حصل عام 1118هـ. انظر: محمد بن عمر بن حسن الفاخري، تاريخ الفاخري ، دراسة وتحقيق وتعليق عبد الله يوسف الشبل (الرياض: الأمانة العامة للاحتفال بمرور مائة عام على تأسيس المملكة العربية السعودية، 1419هـ/1999م)، ص 115، الهامش الرقم (4). ومثل هذا الاختلاف يتكرر في المدونات التاريخية النجدية.

-[117] Cook, {The Historians of Pre-wahhabi Najdi,} p. 165.

-[118] أبو زيد عبد الرحمن بن محمد بن خلدون، مقدمة ابن خلدون ، تحقيق علي عبد الواحد وافي، ط 2 (القاهرة: دار نهضة مصر للطبع والنشر، [د. ت.])، ج 2، ص 526 - 528. يبدو أنه بسبب انتشار التفسير الديني لنشأة الدولة السعودية صارت نظرية ابن خلدون عن تحالف الدعوة والعصبية هي الإطار المرجعي الجاهز لكل من أراد دراسة تاريخ الدولة السعودية. هذا مع أنّ هذه النظرية لا تنطبق على هذه الدولة بأي حال.

-[119] المصدر نفسه، ص 528 - 530. وقد لحظ عبد الله العروي هذا التمييز الذي يقيمه ابن خلدون لصالح العصبية في مقابل الدعوة. يقول العروي أن تميز ابن خلدون عن غيره من الفقهاء والمؤرخين أنه لاحظ أهمية «الملك الطبيعي، والخلافة، والسياسة العقلية» كعناصر ثلاثة وجدت في الدول كلها التي توالت على رقعة الإسلام. لكن «الأساس في أية دولة، إسلامية كانت أو غير إسلامية، هو الملك الطبيعي المبني على العصبية، تزيده الدعوة الدينية قوة لكن لا تغير مجراه». انظر: عبد الله العروي، مفهوم الدولة (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 1981)، ص 97.

-[120] ابن عبد الوهاب، مؤلفات الشيخ الإمام محمد بن عبد الوهاب ، ج 5: الرسائل الشخصية ، ص 322.

-[121] يشدد الشيخ كثيراً، خاصة في رسائله، على أهمية التمييز بين توحيد الربوبية وتوحيد الألوهية، وأن ما حصل للناس في زمانه أنهم انزلقوا إلى ما كان عليه المشركون في الجاهلية من حيث إنهم يؤمنون بتوحيد الربوبية، لكنهم لا يلتزمون بمقتضى توحيد الألوهية، وهو إفراد الله بالعبادة. انظر: ابن قاسم، الدرر السنية في الأجوبة النجدية ، ج 1: كتاب العقائد ، ص 70 - 72، وج 2: كتاب التوحيد ، ص 40 - 42.

-[122] تجدر الإشارة هنا إلى راشد بن خنين (ت. 1220هـ) من أهل الخرج، وهو عالم على المذهب الحنفي، وليس الحنبلي. ويذكر عبد الله البسام في علماء نجد خلال ثمانية قرون نقلاً عن الشيخ عبد العزيز بن باز بأن وصايا وأوقاف وأحكام قضاة الخرج في الماضي (أي ما قبل الدولة السعودية) كانت على المذهب الحنفي. كما يذكر البسام بأن الشيخ راشد كان معارضاً غير ناشط لدعوة الشيخ محمد بن عبد الوهاب، وأنه بسبب معارضته «جرى ترحيله إلى الأحساء». يبدو أن معارضة ابن خنين نابعة مما أعتبره تشدداً في تطبيق نصوص الشريعة على أهل ذلك الزمان. حيث يرى، بحسب البسام مرة أخرى، أن تلك النصوص «إنما تطبّق في حق من لا يدين بالرسالة المحمدية إطلاقاً. أما هؤلاء الذين يعترفون بأصل الرسالة، فعملهم إما سائغ شرعاً وإما أنه لا يصل إلى درجة الخروج من الملة المحمدية، أو أنّهم يعذرون لجهلهم..». ليس واضحاً ما يشير إليه ابن خنين في مرافعته هذه، لكن الأرجح أنه يشير من خلالها إلى ما أسميته بالشرك الثقافي.

-[123] يستثنى من ذلك التاريخ الذي كتبه كل من الشيخ حسين بن غنام وعثمان بن بشر. كل منهما كتب تاريخه بعد ظهور الحركة الوهابية، وفي إطار الدولة بعدما قامت في الدرعية. ومع ذلك فإن سوابق بن بشر تخلو من أي إشارة إلى وجود الشرك في نجد قبل

ظهور دعوة الشيخ. بل تصور هذه السوابق أكثرية حاضرة نجد آنذاك، بحسب د. عبد الله العثيمين، «متمسكة بأحكام الإسلام، منفذة لواجباته وسننه».

-[124] في رسالة له إلى الشيخ عبد الله بن سحيم الذي يمكن وصفه بأنه كان معارضاً غير نشط، يذكره ابن عبد الوهاب بـ «الأوثان المجعولة على قبر الزبير، وطلحة، وغيرهما في الشام». انظر: ابن عبد الوهاب، مؤلفات الشيخ الإمام محمد بن عبد الوهاب ، ج 5: الرسائل الشخصية ، ص 137.

-[125] المصدر نفسه، ص 205.

-[126] المصدر نفسه، ص 52 و54. ويذكر كذلك من وصفهم بأنهم «متصوفة في معكال وغيره مثل ولد موسى بن جوعان، وسلامة بن مانع» (ص 189).

-[127] ابن بشر، عنوان المجد في تاريخ نجد (طبعة الدارة)، ج 1، ص 33 - 34.

-[128] ابن عبد الوهاب، المصدر نفسه، ج 5: الرسائل الشخصية ، ص 209.

-[129] انظر: ابن غنام، روضة الأفكار والأفهام لمرتاد حال الإمام وتعداد غزوات ذوي الإسلام (طبعة الهند). انظر أيضاً: عبد اللطيف بن عبد الرحمن بن محمد بن عبد الوهاب، عيون الرسائل والأجوبة على المسائل ، دراسة وتحقيق حسين محمد بوا، 2 ج (الرياض: مكتبة الرشد، 1420هـ/2000م)، ج 2، ص 662 - 664.

-[130] ابن قاسم، الدرر السنية في الأجوبة النجدية ، ج 9، ص 5.

-[131] المصدر نفسه، ص 60.

-[132] البسام، علماء نجد خلال ثمانية قرون ، ج 1، ص 17 - 18.

-[133] انظر: محمد بن عبد الوهاب، مؤلفات الشيخ الإمام محمد بن عبد الوهاب ، أعدّها وصنفها عبد العزيز بن زيد الرومي [وآخرون] (الرياض: جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، 1398هـ/1978م)، مج 1: العقيدة والآداب الإسلامية ، ص 363 - 364.

-[134] المصدر نفسه، ص 366.

-[135] المصدر نفسه، ص 374.

-[136] حسين بن غنام، روضة الأفكار والأفهام لمرتاد حال الإمام وتعداد غزوات ذوي الإسلام (بومباي، الهند: [د. ن.]، 1337هـ/1918م)، ج 1، ص 5.

-[137] عثمان بن عبد الله بن بشر، عنوان المجد في تاريخ نجد ، حققه وعلّق عليه عبد الرحمن بن عبد اللطيف بن عبد الله آل الشيخ، 2 ج، ط 4 (الرياض: دارة الملك عبد العزيز، 1402هـ/1982م)، ج 1، ص 34.

-[138] انظر: أبو الفضل محمد بن مكرم بن منظور، لسان العرب ، 15 ج (بيروت: دار صادر، 1414هـ/1994م)، ج 13، ص 166 - 170.

-[139] المصدر نفسه، ص 168 - 170.

-[140] المصدر نفسه، ج 8، ص 388.

-[141] المصدر نفسه، ج 13، ص 167.

-[142] المصدر نفسه، ج 6، ص 108.

-[143] ويمكن تعريف السياسة بأنها، في جوهرها، تشير إلى النشاطات والتنظيمات كلها التي تتمحور حول عملية اتخاذ القرار في الدولة بمستوياته كلها، ويسعى كل طرف أو تنظيم أو جماعة فيها، إلى التأثير في هذه العملية، بما يتّفق مع رؤيته ومصالحه، أو بما يخفّف، على الأقل، من تأثيراتها السلبية على تلك المصالح. ينطوي مصطلح السياسة، بهذا المعنى، وفي زمننا، بشكل خاص، إلى جانب التدبير، على أشياء كثيرة ومتنوعة، مثل المفاوضات والتحالفات بين القوى السياسية والانتخابات والتشريع والتصويت. كما يشمل دور جماعات الضغط، التي تمثّل مختلف المصالح في المجتمع، التأثير في عملية التشريع في الاتجاه الذي يتوافق مع مصالحها أو على الأقل التخفيف من تأثيرها السلبي. ومن حيث دور الرأي العام في العملية السياسية، تشمل السياسة، أيضاً، التأثير في هذا الرأي عن طريق الكتابة السياسية والبرامج والأحاديث والحملات الإعلامية. كما تشمل التعيين في المناصب السياسية والعسكرية، الذي أصبح بدوره عملية معقّدة، كثيراً ما تقتضي توافق السلطتين التنفيذية والتشريعية.

-[144] انظر مناقشة محمد أركون للسيادة العليا في: كتابه تاريخية الفكر العربي الإسلامي (بيروت: مركز الإنماء القومي، 1986)، ص 166 - 169.

-[145] انظر: أبو الحسن علي بن محمد الماوردي، الأحكام السلطانية والولايات الدينية (بيروت: دار الكتب العلمية، [د. ت.])، ص 5. انظر أيضاً: محمد بن الحسين أبو يعلى الفراء، الأحكام السلطانية ؛ أبو زيد عبد الرحمن بن محمد بن خلدون، مقدمة ابن خلدون ، تحقيق علي عبد الواحد وافي، ط 2 (القاهرة: دار نهضة مصر للطبع والنشر، [د. ت.])، وجلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي، تاريخ الخلفاء . وعن موقف ابن تيمية حول الموضوع نفسه، انظر: محمد أبو زهرة، ابن تيمية: حياته وعصره ـ آراؤه وفقهه (القاهرة: دار الفكر العربي، 1958).

-[146] انظر بحث ممتع حول هذا الموضوع لرضوان السيد بعنوان: «جدليات العلاقة بين الجماعة والوحدة والشرعية في الفكر السياسي العربي الإسلامي،» في: رضوان السيد، الأمة والجماعة والسلطة (بيروت: دار إقرأ، 1984)، ص 138.

-[147] ابن خلدون، المصدر نفسه، ج 2، ص 499.

-[148] المصدر نفسه، ج 2، ص 504.

-[149] المصدر نفسه، ج 2، ص 527 - 528.

-[150] ليس في المصادر ما يشير إلى أن ابن عبد الوهاب اطلع على المقدمة. لكن ربما إن فكرة ابن خلدون هذه كانت شائعة، أو إنها شاعت بعده.

-[151] المصدر نفسه، ج 2، ص 577 - 578.

-[152] توجد هذه الرسائل في كتاب: ابن غنام، روضة الأفكار والأفهام لمرتاد حال الإمام وتعداد غزوات ذوي الإسلام (طبعة الهند). وقد تم جمع هذه الرسائل مع غيرها في: محمد بن عبد الوهاب، مؤلفات الشيخ الإمام محمد بن عبد الوهاب ، أعدّها وصنفها عبد العزيز بن زيد الرومي [وآخرون] (الرياض: جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، 1398هـ/1978م)، ج 5: الرسائل الشخصية.

-[153] ابن بشر، عنوان المجد في تاريخ نجد (طبعة الدارة)، ج 1، ص 63.

-[154] ابن غنام، روضة الأفكار والأفهام لمرتاد حال الإمام وتعداد غزوات ذوي الإسلام (طبعة الهند)، ج 2، ص 37، 89 و102. يذكر ابن بشر الأحداث نفسها بتواريخها، ولا يختلف ما ذكره في شيء عن ابن غنام.

-[155] ابن غنام، المصدر نفسه، ص 102.

-[156] المصدر نفسه، ج 2، ص 108. عندما أورد ابن بشر خبر قدوم أهل الزلفي إلى الدرعية لم يذكر أنهم جاوؤا للمبايعة أو للانضمام إلى الدولة. مجيئهم يوحي بذلك، لا غير. كانت رواية ابن بشر للخبر هكذا «وفيها (في سنة 1190هـ) وفد أهل الزلفي وأهل منيخ على الشيخ محمد وعبد العزيز بن سعود، ومعهم سليمان بن عبد الوهاب (أخو الشيخ محمد)». انظر: ابن بشر، المصدر نفسه (طبعة الدارة)، ج 1، ص 128.

-[157] ابن بشر، المصدر نفسه، ج 1، ص 137 - 139.

-[158] المصدر نفسه، ص 140 - 141.

-[159] المصدر نفسه، ج 1، ص 137 - 141.

-[160] ابن غنام، المصدر نفسه، ص 110.

-[161] ابن عبد الوهاب، مؤلفات الشيخ الإمام محمد بن عبد الوهاب ، ج 5: الرسائل الشخصية ، ص 322.

-[162] ابن بشر، المصدر نفسه، ج 1، ص 37.

-[163] المصدر نفسه، ص 39، انظر أيضاً: ابن غنام، المصدر نفسه، ج 2، ص 2 - 3.

-[164] Bassam Tibi, Arab Nationalism: A Critical Enquiry , edited and translated by Marion Farouk-Sluglett and Peter Sluglett (New York: St. Martin’s Press, 1971), p. 62.

-[165] مايكل كوك، الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر في الفكر الإسلامي ، ترجم النص وراجعه على المصادر وقدّم له رضوان

السيد، عبد الرحمن السالمي وعمار الجلاصي (بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، 2009)، ص 269 - 270.

-[166] قارن مثال الشيخ محمد بن عبد الوهاب مع الفقيه المغربي عبد الله بن ياسين، مؤسّس حركة المرابطين التي قامت، على أساسها في المغرب العربي، دولة بهذا الاسم أو دولة المرابطين، في القرن 5هـ/11م. كان الإخباريون القدامى يسمّون ابن ياسين بـ «مهدي المرابطين». وقد قتل ابن ياسين في أحد المعارك عام 451هـ/1059م، قبل اكتمال قيام الدولة. ثمّ خلفه في قيادة الحركة أبو بكر بن عمر، ثمّ يوسف بن تاشفين. والأخير هو الذي سيطر على الدولة وجعل الحكم فيها وراثياً في عائلته. قارن، أيضاً، مع محمد بن تومرت الذي تسمّى بالمهدي المنتظر، وهو مؤسّس حركة الموحدين التي قامت ضدّ دولة المرابطين، ونجحت في إسقاطها وإقامة دولة، أيضاً، تحمل اسم الحركة نفسه أي دولة الموحدين. ومرة أخرى، توفي ابن تومرت قبل قيام الدولة عام 524هـ/1130م، وتولّى حليفه وخليفته، عبد المؤمن بن علي، مواصلة الصراع مع المرابطين، حتى نجح في القضاء عليهم، وفي إقامة دولة الموحدين، وتمكّن، بعد توسّع الدولة وتوطيد أركانها، من تمرير مشروع الحكم في عقبه. والشاهد أنه في كلتا هاتين الحركتين، جمع الداعية المؤسّس القيادة الدينية مع القيادة السياسية، خاصة ابن تومرت. والأرجح، أن اختلاف الوهابية، في هذه الناحية، عن كل من المرابطين والموحدين، يعود إلى اختلاف السياق الاجتماعي والمرجعية الدينية التي انطلقت منها كل واحدة من هذه الحركات. لقراءة تاريخية لحركتي المرابطين والموحدين، انظر: عبد الله العروي، مجمل تاريخ المغرب ، 3 ج (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 1994)، ج 2: المغرب في عهد الوحدة والسطوة إلى أواسط القرن 8هـ/14م ، الفصلين 7 - 8. هناك أيضاً دراسة قيّمة عن علاقة فقهاء المالكية مع دولة الموحدين. انظر: لخضر محمد بولطيف، فقهاء المالكية والتجربة السياسية الموحدية في الغرب الإسلامي، 510 - 668هـ 1116 - 1269م (هرندن، فرجينيا: المعهد العالي للفكر الإسلامي، 1429هـ/2009م).

-[167] انظر مناقشة مفصلة لهذا الجانب في سيرة أحمد بن حنبل، في: كوك، الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر في الفكر الإسلامي ، ص 175 - 192.

-[168] المصدر نفسه، ص 206.

-[169] المصدر نفسه، ص 204.

-[170] عبد الرحمن بن محمد بن قاسم، الدرر السنية في الأجوبة النجدية ، ج 9، ص 5 - 6. انظر أيضاً آراء العلماء الوهابيين في عهد الدولة السعودية الثانية حول أهمية ومركزية الجماعة، وطاعة ولي الأمر (ص 77 - 80، 84، 92 - 93، 99 - 100 و114 - 119). وقد شاع بين هؤلاء العلماء جملة معبرة عن رؤيتهم لهذه المسألة، وتقول إنه «لا دين إلا بجماعة، ولا جماعة إلا بإمامة، ولا إمامة إلا بسمع وطاعة». استشهد بهذه الجملة الشيخ عبد الله بن عبد العزيز العنقري معتبراً إياها «من المعلوم بالضرورة من دين الإسلام» (ص 61). واستشهد بها، أيضاً، مجموعة من العلماء (ص 114). لكن تأخذ هذه الجملة صيغة مختلفة، إلى حد ما، عند الشيخ عبد الله بن عبد اللطيف آل الشيخ، وهي أنه «لا إسلام إلا بجماعة، ولا جماعة إلا بسمع وطاعة»، وينسبها إلى الرسول (ص)، لكن من دون أن يذكر مصدره في ذلك (ص 79 و95).

-[171] أحمد بن محمد المنقور، الفواكه العديدة في المسائل المفيدة ، 2 ج، ط 4 (بيروت: مركز الطباعة الحديثة، 1401هـ/1981م)، ج 2، ص 179. وهذا الكتاب أو المجموع الفقهي، كما يُسمى أحياناً، يعتبر أقدم نص فقهي يصل إلينا عن فترة ما قبل الوهابية؛ حيث عاش الشيخ المنقور بين القرن 11هـ/17م و12هـ/18م. وكانت وفاته، عندما كان عُمر ابن عبد الوهاب لا يتجاوز العشر سنوات.

-[172] عبد الله الصالح العثيمين، تاريخ المملكة العربية السعودية ، 2 ج (الرياض: [د. ن.]، 1411هـ/1990م)، ص 45.

-[173] المنقور، المصدر نفسه، ج 2، ص 98 - 99.

-[174] المصدر نفسه، ج 2، ص 99.

-[175] حصة بنت أحمد بن عبد الرحمن السعدي، القضاة في نجد وأثرهم في المجتمع منذ القرن العاشر إلى منتصف القرن الثاني عشر (الدمام: جامعة الدمام، 1424هـ/2003م)، ص 131.

-[176] تاريخ الشيخ أحمد بن محمد المنقور ، تحقيق عبد العزيز بن عبد الله الخويطر (الرياض: الأمانة العامة للاحتفال بمرور مائة عام على تأسيس المملكة العربية السعودية، 1419هـ/1999م)، ص 48.

-[177] من هؤلاء أحمد بن عطوة، من أوائل علماء نجد في زمنه وأشهرهم. ذهب للدراسة إلى دمشق، على الأرجح، أواخر القرن 10هـ/16م، وزامل العلامة موسى الحجاوي. انظر: عبد الله بن عبد الرحمن صالح البسام، علماء نجد خلال ثمانية قرون ، 6 ج، ط 2 (الرياض: دار العاصمة، 1419هـ/1998م)، ج 1، ص 545. ومنهم أحمد بن محمد بن مشرف، ذهب إلى دمشق في النصف الثاني من القرن 11هـ/17م (ج 1، ص 540). ومنهم أيضاً، عبد الله بن إبراهيم الشمري، أحد مشايخ محمد بن عبد الوهاب. ذهب إلى دمشق (ج 4، ص 7). ومنهم عبد الله بن عبد الوهاب بن مشرف، ذهب إلى مصر، غالباً في القرن 11هـ/17م (ج 4، ص 304). ومن أشهر من ذهب إلى دمشق بعد أحمد بن عطوة كان قاضي حرمة الشيخ عبد الله المويس. وهو من أبرز المعارضين للوهابية وأشدّهم. ذهب إلى دمشق في أوائل القرن 12هـ/18م (ج 4، ص 364). ومنهم أحمد بن محمد التويجري، ذهب إلى الأحساء (ج 1، ص 533). ومنهم أحمد بن إبراهيم بن أبي حميدان، ذهب إلى دمشق في القرن 10هـ/16م، كما يبدو (ج 1، ص 453). ومنهم، أيضاً، زامل بن سلطان آل يزيد من علماء القرن 10هـ/16م من بلدة مقرن. سافر أولاً إلى الشام، ثمّ إلى مصر (ج 2، ص 198). ومنهم محمد بن عبد الرحمن بن عفالق، من علماء القرن 12هـ/18م. سافر إلى دمشق وبغداد والبصرة والزبير (ج 6، ص 39). ومنهم مربد بن أحمد التميمي، من علماء القرن 12هـ/18م. ذهب إلى دمشق، وأمضى فيها ثلاث سنوات، بحسب البسام (ج 6، ص 416). ومنهم منيع بن محمد العوسجي، من علماء القرن 12هـ/18م. سافر إلى الأحساء (ج 6، ص 446).

-[178] ابن بشر، عنوان المجد في تاريخ نجد (طبعة الدارة)، ج 1، ص 36 - 37.

-[179] ينقل أبراهام يودوفيتش عن إغناس غولدزهير بأنّ الفقه في حقيقته ليس قانوناً بل واجبات تفرضها عقيدة دينية تفترض السيادة على كل جانب من جوانب الحياة الإنسانية. انظر: , Abraham L. Udovitch, Partnership and Profit in Medieval Islam Princeton Studies on the Near East (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1970), p. 5.

-[180] حول دور العلماء في لحظات سقوط الدولة، انظر: M. J. Crawford, {Civil War, Foreign Intervention, and the Question of Political Legitimacy: A Nineteenth-Century Saudi Qadi's Dilemma,} International Journal of Middle East Studies , vol. 14, no. 3 (August 1982), pp. 227-248.

يتناول الكاتب، في هذه الدراسة، دور الشيخ عبد اللطيف بن عبد الرحمن، كبير الوهابيين حينها، وبقية العلماء في محاولة إنقاذ الدولة السعودية الثانية من السقوط، في أثناء الحرب الأهلية التي نشبت بين ابنيْ فيصل بن تركي، عبد الله بن فيصل وسعود بن فيصل. نجحت

جهود العلماء في رأب الصدع بين آل سعود، لكن الدولة، على الرغم من ذلك النجاح، كانت قد أصابها الضعف والوهن؛ حيث إنها، أخيراً، سقطت على يد محمد بن رشيد. والشاهد، هنا، أنّ العلماء حاولوا إنقاذ الدولة، وعندما شارفت على السقوط ابتعدوا، وتركوا الأمر للسياسيين.

-[181] البسام، علماء نجد خلال ثمانية قرون ، ج 1، ص 219. ينقل البسام عمّن أسماهم «بعض الثقات» رواية يبدو فيها كثير من الصنعة عن كيفية استقبال ابن رشيد للشيخ عبد الله بن عبد اللطيف. وبحسب الرواية، أنّه تصادف ركب الشيخ مع ركب شيخ قبيلة العجمان، راكان بن حثلين، وهما في طريقهما إلى حائل. لم يتعرّف أحدهما على الآخر. وعندما اقتربا من حائل بعث ابن عبد اللطيف بخطاب إلى راكان، طالباً منه تسليمه للأمير محمد بن رشيد. وقال مِرسال الشيخ لراكان: «يسلّم عليك الشيخ ويقول: ربّما إنهم يسبقوننا [إنكم تسبقوننا؟] في دخول البلد فليسلمه إلى الأمير محمد بن رشيد». وعندما وصل راكان إلى حائل، وبعدما سلّم على الأمير ناوله خطاب الشيخ. «فما أن قَرَأَه محمد بن رشيد حتى أخذ يردّد: وصل الشيخ، وصل الشيخ، وذهل عن ضيفه (راكان)، وشغل عنه، وأمر بتدبير المراسيم التي ينبغي أن يقابل بها الشيخ».

-[182] استمرّ هذا التقليد الوهّابي، حتّى بداية عقد السبعينيات من القرن الماضي، عندما بدأت مؤسسة الوهابية، تحت تأثير المتغيّرات الاقتصادية والاجتماعية الكثيرة، تنقسم بين من يمكن تسميتهم بالوهابيين التقليديين والوهابيين الجدد أو جماعة الصحوة.

-[183] تتداول المصادر مخطوطة لوصية تعتبر أقدم وثيقة وقف في نجد، حتى الآن على الأقل. وتعرف هذه الوصية باسم «وصية صبيح». وصبيح هذا من أهل أشيقر. ويبدو أنّ النسخة المتداوَلَة للوصية، كتبت عام 747هـ/1346م، بينما كانت النسخة الأصلية هي أقدم من ذلك بقليل. انظر: مي بنت عبد العزيز العيسى، «من الوصايا والأوقاف في أشيقر قبل دعوة الشيخ محمد بن عبد الوهاب،» مجلة الدرعيّة ، السنة 7، العددان 27 - 28 (رمضان - ذو الحجة 1425هـ تشرين الأول/أكتوبر 2004 - كانون الثاني/يناير 2005م)، ص 60 - 61.

وحول ترجمة صبيح، انظر: البسام، المصدر نفسه، ج 2، ص 558 - 562. من جانبه يرجح مايكل كوك، وهو مؤرِّخ متخصّص في تاريخ الدولة السعودية الأولى، بأنّ انتشار المذهب الحنبلي في نجد يعود إلى القرن 9هـ/15م. وقد توصّل إلى هذه النتيجة؛ لأنّه اعتمد فيها على مصادر سورية تعود إلى القرن 9هـ/15م. انظر: كوك، الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر في الفكر الإسلامي ، ص 263.

-[184] كوك، المصدر نفسه، ص 264.

-[185] ينقل البسام عن المؤرّخ إبراهيم بن عيسى أنّ الشيخ حمد بن جبرين بن محمد، وهو من علماء القرن 12هـ/18م، كان «أمير القويعية وعالمها». انظر: البسام، المصدر نفسه، ج 2، ص 72. وإذا صحّ ذلك، فهو من الحالات الاستثنائية جداً التي لا يتوافر عنها من المعلومات ما يكفي؛ لمعرفة ظروفها وملابساتها. قارن بمناقشتنا لحالة استثنائية ثانية، وهي حالة الشيخ رشيد الدخيل في عنيزة، في أثناء توسّع الدولة السعودية الأولى .

-[186] المصدر نفسه، ج 2، ص 79.

-[187] ابن قاسم، الدرر السنية في الأجوبة النجدية ، ج 9، ص 6.

-[188] ابن غنام، روضة الأفكار والأفهام لمرتاد حال الإمام وتعداد غزوات ذوي الإسلام (طبعة الهند)، ج 1، ص 222.

-[189] ابن بشر، عنوان المجد في تاريخ نجد (طبعة الدارة)، ج 1، ص 37. انظر مناقشة عبد الله العثيمين لإشارة ابن بشر هذه، في: عبد الله الصالح العثيمين، الشيخ محمد بن عبد الوهاب: حياته وفكره (الرياض: دار العلوم، 1979)، ص 45.

-[190] من رسالة للشيخ إلى قاضي الدرعية عبد الله بن عيسى وابنه عبد الوهاب، انظر: ابن عبد الوهاب، مؤلفات الشيخ الإمام محمد بن عبد الوهاب ، ج 5: الرسائل الشخصية ، ص 315. في الرسالة نفسها، يذكر الشيخ أنّ قاضي الدرعية وابنه يأخذان عليه «بعض الغلظة» (ص 314).

-[191] يرى عبد الله العثيمين أنّه من غير المحتمل أن العقيدة كانت موضوع الخلاف بين الاثنين؛ لأن الأب عبد الوهاب كان يعارض تقديس الأولياء وتعاطي السحر والشعوذة. انظر: العثيمين، المصدر نفسه، ص 45. لاحقاً، سيقول العثيمين: «وكان ممن لم يوافقه على أسلوبه ـ الضمير يعود لابن عبد الوهاب ـ أبوه نفسه».

-[192] ابن بشر، عنوان المجد في تاريخ نجد (طبعة الدارة)، ص 37.

-[193] المصدر نفسه، ص 38.

-[194] ابن غنام، روضة الأفكار والأفهام لمرتاد حال الإمام وتعداد غزوات ذوي الإسلام (طبعة الهند)، ص 36.

-[195] انظر الفصل الأول من هذا الكتاب لتحليل أوسع عن الاختلاف بين الروايتين.

-[196] المصدر نفسه، ص 38.

-[197] العثيمين، الشيخ محمد بن عبد الوهاب: حياته وفكره ، ص 46 - 47.

-[198] ابن بشر، عنوان المجد في تاريخ نجد (طبعة الدارة)، ج 1، ص 40 - 41، وابن غنام، المصدر نفسه، ج 2، ص 3.

-[199] المصدران نفسهما، ج 1، ص 43، وج 2، ص 3 و5 على التوالي.

-[200] انظر مناقشتنا اللاحقة لمعنى توحيد الألوهية.

-[201] ابن غنام، المصدر نفسه، ج 2، ص 88.

-[202] المصدر نفسه، ص 113.

-[203] المصدر نفسه، ص 125. والحقيقة أنّ السرد التاريخي كله لابن غنام لا يخرج عن هذه اللغة التصنيفية للأحداث كلها، ومعيار التصنيف، دائماً، هو المعيار الديني الذي يضمر دلالات سياسية تثوي خلف الخطاب المسجوع والمباشر.

-[204] انظر: ابن عبد الوهاب، مؤلفات الشيخ الإمام محمد بن عبد الوهاب ، ج 5: الرسائل الشخصية ، ص 292 - 293.

-[205] المصدر نفسه، ص 36.

-[206] المصدر نفسه، ص 207.

-[207] المصدر نفسه، ص 187.

-[208] انظر: ابن غنام، المصدر نفسه، ص 143 .

-[209] ابن بشر، عنوان المجد في تاريخ نجد (طبعة الدارة)، ج 1، ص 46 - 47.

-[210] ابن قاسم، الدرر السنية في الأجوبة النجدية ، ج 9، ص 80.

-[211] بعد أن ذكر وفاة «الإمام محمد بن سعود» قال ابن بشر «وكان ولي العهد بعده ابنه عبد العزيز، فكان إماماً للمسلمين،... فبايعه الخاص والعام،... والشيخ ـ رحمه الله ـ هو رأس تلك البيعة». انظر: ابن بشر، المصدر نفسه، ج 1، ص 99.

-[212] المصدر نفسه، ج 1، ص 45 - 46.

-[213] المصدر نفسه، ج 1، ص 60 - 61. رواية ابن بشر لا تختلف أبداً عن رواية ابن غنام. انظر: ابن غنام، روضة الأفكار والأفهام لمرتاد حال الإمام وتعداد غزوات ذوي الإسلام (طبعة الهند)، ص 15.

-[214] إبراهيم بن صالح بن عيسى، تاريخ بعض الحوادث الواقعة في نجد ووفيات بعض الأعيان وأنسابهم وبناء بعض البلدان (من 700 - 1340هـ) ، نصوص وأبحاث جغرافية وتاريخية عن جزيرة العرب (الرياض: دار اليمامة للبحث والترجمة والنشر، 1386هـ/1966م)، ص 35.

-[215] ابن غنام، المصدر نفسه، ج 2، ص 23.

-[216] المصدر نفسه، ص 24. أورد ابن بشر رواية مشابهة لما قاله ابن غنام عن ملابسات مقتل ابن خويطر. انظر: ابن بشر، عنوان المجد في تاريخ نجد (طبعة الدارة)، ج 1، ص 68. يبدو أنّ الكتاب الذي يشير إليه ابن غنام هو الرسالة المطوّلة التي كتبها الشيخ سليمان في الردّ على أخيه، وهي المعروفة بعنوان الصواعق الإلهية في الردّ على الوهابية . لكن عبد الله البسام يقول إنه رأى مخطوطة للرسالة نفسها، بعنوان «فصل الخطاب في الرد على محمد بن عبد الوهاب». ويرى أن هذا هو العنوان الصحيح، وأنّ العنوان الأول من وضع الناشر. انظر: البسام، علماء نجد خلال ثمانية قرون ، ج 2، ص 353.

-[217] ابن غنام، المصدر نفسه، ج 2، ص 175.

-[218] ابن بشر، المصدر نفسه، ج 1، ص 184.

-[219] انظر أحداث عزل الشيخ ومحمد بن سعود لمبارك بن عدوان عن إمارة حريملاء في 1171هـ/1757م في: ابن غنام، المصدر نفسه، ج 2، ص 61 - 64.

-[220] ابن بشر، المصدر نفسه، ج 1، ص 46 - 47.

-[221] انظر أيضاً ما قاله جون فول عن هذه المسألة بالتحديد في: John O. Voll, {Conclusion: The Impact of the Wahhabi Tradition,} in: Mohammed Ayoob and Hasan Kosebalaban, eds., Religion and Politics in Saudi Arabia: Wahhabism and the State (Boulder, CO: Lynne Rienner Publishers, 2009).

-[222] وهذا أوضح ما يكون في كتاب روضة الأفكار . وقد خصّص المؤلف الفصل الأول من الجزء الأول من كتابه لما قال إنه «بيان ما جرى في تلك الأزمان من الشرك والضلال والطغيان في نجد والحسا وغيرهما مما يليهما من البلدان»، انظر: حسين بن غنام، روضة الأفكار والأفهام لمرتاد حال الإمام وتعداد غزوات ذوي الإسلام (بومباي، الهند: [د. ن.]، 1337هـ/1918م)، ج 1، خاصة ص 4 - 7.

-[223] انظر ترجمة ابن غنام، في: عبد الله بن عبد الرحمن صالح البسام، علماء نجد خلال ثمانية قرون ، 6 ج، ط 2 (الرياض: دار العاصمة، 1419هـ/1998م)، ج 2، ص 56 - 58، وترجمة ابن بشر أيضاً في (ج 5، ص 115 - 126). ينقل البسام عن المؤرخ إبراهيم بن عيسى قوله: «إن تاريخ ابن بشر منقول من تاريخ حمد بن لعبون، بل هو بعينه». لكن البسام لا يحيل كعادته إلى المصدر الذي قال فيه ابن عيسى هذا الرأي. هناك مؤرّخون معاصرون لعثمان بن بشر (ت. 1290هـ/1873م)، وألفوا تواريخ مشابهة في أسلوبها لما ألّفه ابن بشر، وكانت عن الفترة التاريخية التي كتب عنها ابن بشر أيضاً. من هؤلاء على سبيل المثال حمد بن لعبون (ت. 1257هـ/1841م)، ومحمد بن عمر الفاخري (ت. 1277هـ/1860م). لكن بقي ابن بشر هو الأشهر بعد ابن غنام نظراً إلى أنّ النص التاريخي الذي كتبه كان الأشمل، وجاء في جزئين: الجزء الأول عن الدولة السعودية الأولى، و الجزء الثاني عن الدولة السعودية الثانية. بالإضافة إلى ما سجله ابن بشر من أحداث سابقة على قيام الدولة بمرحلتيها، تحت عنوان السوابق. ويذكر حمد الجاسر أنّ ابن بشر أخذ مادة الجزء الأول من كتابه عن تاريخ ابن غنام، وذلك بعد أن «جرّده من السجع، وصاغه صياغة بدت أرق من أسلوب الشيخ ابن غنام..». لم يكتف ابن بشر بذلك، بحسب الجاسر، بل «وجد.. في المؤلَّفات (التواريخ) الأخرى،... عوناً له في تدوين الحوادث التي دعاها بالسوابق». ثم يسجّل الجاسر ملاحظة لافتة عندما قال: «ومما يؤخذ على ابن بشر محاولته إخفاء آثار من سبقه من المؤرخين، فهو مع كونه نقل أخبار الغزوات عن ابن غنّام فقد أورد خبر وفاته وأثنى عليه بالعلم، وذكر أحد مؤلَّفاته، ولكنّه ضرب صفحاً عن ذكر تاريخه. كما نقل كثيراً ممّا أورده الفاخري، ولكنّه لم يشر إلى تاريخه..». مما يشير إلى نقص في أمانة النقل العلمي لدى هذا المؤرخ. ومع هذا، يقول الجاسر: «فإنّ عنوان المجد هو خير كتاب ألّف في موضوعه..». انظر: حمد الجاسر، «مؤرخو نجد من أهلها،» مجلة العرب ، السنة 5، العدد 10 (ربيع الثاني 1391هـ حزيران/يونيو 1971)، ص 882 - 883. والحقيقة أنّ تاريخ ابن بشر هو المصدر الأغنى والأشمل، بل الوحيد الذي يتناول تاريخ الدولتين، بالإضافة إلى جزء من التاريخ السابق عليهما في سِفْر واحد. ومع أن ابن بشر اعتمد على من سبقه في الجزء الأول من كتابه وفي السوابق، فإنه في الجزء الثاني كتب عن أحداث عاصرها. وكما قال عبد العزيز الخويطر تنبع فائدة الجزء الثاني من كتاب ابن بشر من ناحيتين «الأولى أنه ليس بين أيدينا ما هو أوفى منها» عن الفترة التي يؤرّخ لها و«الثانية أن ابن بشر معاصر لها (لأحداثها)». انظر: عبد العزيز العبد الله الخويطر، عثمان بن بشر: منهجه ومصادره (الرياض: [مؤسسة الجزيرة]، 1390هـ/1970م)، ص 8. ويقال إن هناك جزءاً ثالثاً لتاريخ ابن بشر، لكنّ أحداً لم يطلّع عليه.

-[224] المنظور الديني هو تقديم الأحداث التاريخية وفقاً للنمط التاريخي الإسلامي الكلاسيكي، بصورة يوحي اطرادها على أنّها بشكل أو بآخر تعبير عن إرادة إلهية، مما يضفي مسحة من القداسة على الحدث، وعلى بطل أو أبطال الحدث. وبالتالي؛ تنحصر المفاهيم المستخدمة في مثل هذا النص التاريخي بدلالاتها الدينية من دون غيرها من الدلالات الأخرى. من مثل هذه المفاهيم والمفردات: الردة والتوحيد والشرك، إلى غير ذلك. وممن لاحظوا ذلك كان الكاتب المغربي عبد الله العروي. حيث استخدم كتاب الكامل لابن الأثير

كمثال، وأخضعه لشيء من التحليل ليصل إلى نتيجة مفادها، كما يقول: «إنّ النواة في التاريخ الكامل لا تسرد مرة واحدة، ولا تنحصر في حياة النبي فقط، بل تتجدّد في التواريخ الخصوصية، لأنّها تلعب دور النمط، أي البنية الخفية التي تفصل وتبوّب عليها تلك التواريخ المحلية. الفاطميون مثلاً والموحدون والوهابيون بعدهم، سيرتّبون مراحل نشأة وتطوّر حركاتهم على نمط حياة الرسول بهجرتها ومحنتها ودعوتها وسراياها وأُحُدها وعثرتها وفوزها وفتوحاتها وتنظيماتها». انظر: عبد الله العروي، العرب والفكر التاريخي ، ط 3 (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 1992)، ص 84.

-[225] الحقيقة أن ابن بشر، عند روايته للمعارك، أقلّ استخداماً لهذه الصفة من ابن غنام؛ حيث تطغى على رواية الأخير للأحداث، كما أشرنا، لغة دينية واضحة، وكثيراً ما تكون متكلّفة. وبالتالي؛ فهو يصنّف أطراف الحدث على أساس من المعيار الديني نفسه. وبما أنّه ينتمي إلى دعوة الشيخ، وأنّ هذه الدعوة هي طرف رئيس في الصراع تحت راية التوحيد وفي محاربة الشرك، وأنّها بذلك تمثّل الإسلام الصحيح، كان لا بد من أن يكون الطرف الآخر، بالنسبة إلى هذا المؤرخ يمثّل ما هو عكس ذلك، ونقيضه. انظر مثلاً كيف روى ابن غنام نجاح قوات الدرعية في ضمّ مدينة حريملاء بعد صراع طويل. يقول إنه في عام 1168هـ/1754م «فتح الله تعالى للمسلمين حريملاء. أخذوها بالسيف عنوة،... ودخل المسلمون البلد، ولم يكن أحد من أهل الشرك إلا شرد..». وهذا مثال واحد على نموذج يهيمن على تاريخ ابن غنام. انظر: ابن غنام، روضة الأفكار والأفهام لمرتاد حال الإمام وتعداد غزوات ذوي الإسلام (طبعة الهند)، ج 2، ص 52 - 53.

-[226] المصدر نفسه، ص 5 - 8. ينبغي أن نتذكر أن انطلاقة الحركة الوهّابية كانت في النصف الأول من القرن 12هـ/18م تقريباً.

-[227] عثمان بن عبد الله بن بشر، عنوان المجد في تاريخ نجد ، حققه وعلّق عليه عبد الرحمن بن عبد اللطيف بن عبد الله آل الشيخ، 2 ج، ط 4 (الرياض: دارة الملك عبد العزيز، 1402هـ/1982م)، ج 1، ص 33 - 34.

-[228] ابن غنام، المصدر نفسه، ج 1، ص 121.

-[229] المصدر نفسه، ج 1، ص 189.

-[230] ابن بشر، المصدر نفسه، ج 1، ص 34 - 35.

-[231] انظر: ابن غنام، المصدر نفسه، ج 1، ص 147. انظر أيضاً: محمد بن عبد الوهاب، مؤلفات الشيخ الإمام محمد بن عبد الوهاب ، أعدّها وصنفها عبد العزيز بن زيد الرومي [وآخرون] (الرياض: جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، 1398هـ/1978م)، ج 5: الرسائل الشخصية ، ص 46 - 47، 145 - 147 و150 - 153. انظر أيضاً في الكتاب نفسه، ج 1: كشف الشبهات ، ص 155 - 157.

وتجدر الإشارة إلى أننا وإن اقتبسنا من هذين المصدريَن، إلا أنّ الفكرة ذاتها والتعليل ذاته يجسدان الموضوع المركزي الذي تتمحور حوله سائر كتابات الشيخ. ولذلك يمكن التماسها في أي منها.

-[232] ابن عبد الوهاب، مؤلفات الشيخ الإمام محمد بن عبد الوهاب ، ج 5: الرسائل الشخصية ، ص 145 و153 - 154.

-[233] ابن غنام، المصدر نفسه، ج 1، ص 147. انظر أيضاً قول الشيخ في رسالته إلى المعارض الشيخ عبد الرحمن بن ربيعة «فمن

أخلص العبادات كلّها لله ولم يشرك فيها غيره فهو الذي شهد أن لا إله إلا الله. ومن جعل مع الله غيره فهو المشرك الجاحد لقوله لا إله إلا الله،...» (ج 1، ص 213). طبعاً يعتمد ابن عبد الوهاب في موقفه هذا على رأي ابن تيمية، والحجّاوي صاحب الإقناع .

-[234] ابن عبد الوهاب، مؤلفات الشيخ الإمام محمد بن عبد الوهاب ، ج 5: الرسائل الشخصية ، ص 96.

-[235] ابن غنام، المصدر نفسه، ج 1، ص 195.

-[236] المصدر نفسه، ص 213.

-[237] المصدر نفسه، ص 147 - 148.

-[238] المصدر نفسه، ص 195.

-[239] ابن عبد الوهاب، مؤلفات الشيخ الإمام محمد بن عبد الوهاب ، ج 5: الرسائل الشخصية ، ص 125 - 126.

-[240] المصدر نفسه، ص 27، 29، 52، 54، 65، 72، 89، 137، 176، 188 - 189، 193، 204 - 206، 217، 227 - 230، 232، 235، 242 و278.

-[241] مثال القبب التي ذكرها الشيخ مرات عديدة قبة الكواز وقبة أبي طالب وقبة الزبير وقبة رجب. وهي كلها تقع خارج نجد، وفي العراق تحديداً. انظر: المصدر نفسه، ص 27.

-[242] المصدر نفسه، ص 52 و54.

-[243] المصدر نفسه، ص 240.

-[244] المصدر نفسه، ص 189.

-[245] المصدر نفسه، ص 188 و232.

-[246] المصدر نفسه، ص 75 و89.

-[247] عبد الله الصالح العثيمين، الشيخ محمد بن عبد الوهاب: حياته وفكره (الرياض: دار العلوم، 1979)، ص 21 - 22.

-[248] المصدر نفسه، ص 20.

-[249] عبد الله الصالح العثيمين ، بحوث وتعليقات في تاريخ المملكة العربية السعودية (الرياض: مطابع دار الهلال، 1403هـ/1984م)، ص 43.

-[250] العثيمين، الشيخ محمد بن عبد الوهاب: حياته وفكره ، ص 22.

-[251] المصدر نفسه، ص 21. والحقيقة أنّ الشيخ محمد بن عبد الوهاب كفّر البوادي؛ لأنهم «ينكرون البعث والجنة والنار». انظر:

ابن عبد الوهاب، مؤلفات الشيخ الإمام محمد بن عبد الوهاب ، ج 5: الرسائل الشخصية ، ص 41، وابن غنام، روضة الأفكار والأفهام لمرتاد حال الإمام وتعداد غزوات ذوي الإسلام (طبعة الهند)، ج 1، ص 137 - 138 و186 - 187.

-[252] ألكسي ميخالوفيتش فاسيلييف، تاريخ العربية السعودية ، ترجمه من الروسية إلى العربية خيري الضامن وجلال الماشطة (موسكو: دار التقدم، 1986)، ص 82 - 83، 86 - 87 و90.

-[253] المصدر نفسه، ص 91.

-[254] المصدر نفسه، ص 92.

-[255] يتمثل هذا النوع من الكتابة أساساً في كتب الشيخ مثل: كتاب التوحيد و كشف الشبهات ، و كتاب أصول الإيمان ، و كتاب الكبائر . نُشرت هذه الكتب كافة في المجلد الأول من سلسلة بعنوان: مؤلفات الشيخ محمد بن عبد الوهّاب .

-[256] يمثّل هذا النوع رسائل الشيخ التي جُمعت في: مؤلفات الشيخ الإمام محمد ابن عبد الوهاب ، ج 5: الرسائل الشخصية .

-[257] من الأمثلة على تعليقات الشيخ التهكمية هجاؤه لخصمه عبد الله المُوَيس الذي سافر إلى سوريا لدراسة العلوم الشرعية؛ حيث يرى الشيخُ أنه عاد من هناك خالي الوفاض، لذلك فإنّ لسان حاله كما يقول الشيخ «اعرفوني اعرفوني تراي جايي من الشام (سوريا)». قال هذا في رسالة له إلى المعارض الشيخ عبد الله بن سحيم، قاضي المجمعة. انظر: ابن غنام، روضة الأفكار والأفهام لمرتاد حال الإمام وتعداد غزوات ذوي الإسلام (طبعة الهند)، ج 1، ص 127. وفي رسالة أخرى للشخص نفسه يعود ابن عبد الوهاب إلى التهكم على الشيخ عبد الله المويس بقوله «أين كلامك هذا من كتابك الذي أرسلت إلي قبل أن يغربلك الله بصاحب الشام» (ص 153). بعد ذلك وفي الرسالة نفسها يشير ابن عبد الوهاب إلى المويس بقوله: «إن شاميكم (ضمير المخاطب هنا يعود للمعارضة) لا يعرف معنى لا إله إلا الله،...» (ص 156).

-[258] أغلب أمثلة الشّرك التي يشير إليها الشيخ في رسائله تقع خارج نجد. أبرز تلك الأمثلة قبّة أبي طالب وقبّة الكواز وقبّة الزُّبَير. انظر: ابن عبد الوهاب، المصدر نفسه، ج 5: الرسائل الشخصية ، ص 200 و204 - 205. يصرّح الشيخ في بعض الأحيان أن المثال الذي يشير إليه واقع في الشام مثلاً (ص 137).

-[259] هذه قضية تناولها الشيخ في سائر كتاباته، وبخاصة في الرسائل الشخصية ، انظر مثلاً: الرسائل 20، و21، و31، و34.

-[260] ابن غنّام، المصدر نفسه، ص 254. عبد الله بن سُحيم الذي بعث الشيخ برسالته إليه، خصم بارز نسبياً للدعوة، لكنه ليس ناشطاً. وسلميان بن سُحيم كان عالماً مرموقاً من الرياض. ويقال إن عبد الله بن سحيم كان أقل أفراد قبيلته معارضة لدعوة الشيخ وحركته. انظر: البسام، علماء نجد خلال ثمانية قرون ، ج 4، ص 39. المؤسف حقاً أنه لم تصلنا رسالة عبد الله بن سُحيم التي ربما كانت ستعيننا على تسليط مزيد من الضوء على ردّ الشيخ. يبدو أن أغلب كتابات خصوم الشيخ قد فُقدت.

-[261] كانت هذه الرسالة موجهة إلى أحمد بن إبراهيم من بلدة مرات، علماً بأن المدن كافة التي يشير إليها الشيخ موجودة خارج نجد. وبالإضافة إلى ذلك، وفي الرسالة ذاتها، ذكر الشيخ أسماء بعض أماكن العبادة في بعض تلك المدن، مثل: قبّة الزبير وقبّة الكواز. انظر: ابن غنّام، المصدر نفسه، ص 335.

-[262] كما ذكرنا، الإشارة إلى الحالات الشِّركية خارج نجد نمط مطرد في رسائل الشيخ. للاطلاع على أمثلة أخرى، انظر: المصدر نفسه، ص 244، 281 و283 - 284.

-[263] Fazlur Rahman, Islam (Chicago, IL: University of Chicago Press, 1966), p. 196.

يزعم فضل الرحمن في وصفه للحركة الوهّابية أن الشيخ ابن عبد الوهّاب كان في مقتبل عمره صوفياً. لكنّ الشيخ عادى الطرائق الصوفية في وقت لاحق لتأثّره بمؤلفات أحمد بن تيمية. وكحاله في باقي روايته، لم يقدّم أدلة تثبت دعواه. كما ليس في المصادر الأخرى، ولا سيما المصادر النجدية الأساسية، ما يشير إلى تصوّف الشيخ في أي مرحلة من حياته.

-[264] يشير الشيخ دائماً في كتاباته التي تتناول مسألة الشِّرك وكونه متفشياً في العالم الإسلامي في عصره إلى أحاديث النبيّ الكريم التي أومأت إلى تردّي الأوضاع الدِّينية في آخر الزمان. انظر مثلاً: ابن عبد الوهاب، مؤلفات الشيخ محمد بن عبد الوهاب ، ج 1: كشف الشبهات ، ص 367، وحول حديث الغرباء، انظر: ج 5: الرسائل الشخصية ، ص 65 و309.

-[265] يلفت الشيخُ في إحدى رسائله اهتمامَ عبد الله بن سُحيم مذكّراً إياه بما ذكره علماء مصر بشأن ذيوع الممارسات الشِّركية في أوساط العامة ببلادهم. وعلّق الشيخ على ذلك بقوله: «... فتأمّل قولَ صاحب النهر مع أنه بمصر ومقرّ العلماء كيف شاع بين أهل مصر ما لا قدرة للعلماء على دفعه، فتأمّل قوله من أكثر العوام أتظنّ أن الزمان صلح بعده؟»، انظر: ابن غنام، روضة الأفكار والأفهام لمرتاد حال الإمام وتعداد غزوات ذوي الإسلام (طبعة الهند)، ص 281.

-[266] للاطلاع على معلومات عن رحلات الشيخ ابن عبد الوهّاب طلباً للعلم الشرعي في تلك البلدان، انظر: العثيمين، الشيخ محمد بن عبد الوهاب: حياته وفكره ، ص 32 - 43. وذُكر أنّه خلال مدة إقامة الشيخ بالمدينة المنورة قال عندما كان في المسجد النبوي برفقة معلّمه ابن سيف، «إن هؤلاء متبرَّأ ما هم فيه، وباطل ما كانوا يعملون»، انظر: ابن بشر، عنوان المجد في تاريخ نجد (طبعة الدارة)، ص 36. كما إن اعتراضات الشيخ على ما اعتبره معتقدات وممارسات شركيّة في البصرة بالعراق جعلت أعيان المدينة ينبذونه.

-[267] أجمعت المصادر على أنّ الشيخ وُلد في عام 1115هـ/1703م. انظر: ابن غنام، المصدر نفسه، ص 81. لكنّ العثيمين المتخصّص في السيرة الذاتية للشيخ يقول إن المصادر لم توضّح تواريخ رحلاته العلمية التي ابتعد في أثنائها عن نجد. وهو يخمّن أنّ الشيخ بدأ بتلك الرحلات قبل بلوغه سنّ العشرين. انظر: العثيمين، المصدر نفسه، ص 32.

-[268] لدينا حالة لافتة هنا وهي بلدة أُشيقر التي وُزّعت مواردها تبعاً للولاءات القبلية على فئتين من سكانها، انتمى كل منهما إلى قبيلة مختلفة. انظر: إبراهيم بن صالح بن عيسى، تاريخ بعض الحوادث الواقعة في نجد ووفيات بعض الأعيان وأنسابهم وبناء بعض البلدان (من 700 - 1340هـ) ، نصوص وأبحاث جغرافية وتاريخية عن جزيرة العرب (الرياض: دار اليمامة للبحث والترجمة والنشر، 1386هـ/1966م)، ص 28 - 30. كما ساد نمط التقسيم نفسه في بلدات أخرى. انظر: ابن غنام، المصدر نفسه، ص 81، 83 و85 - 86. ووصف ابن بشر حالة حريملا التي انقسمت قيادتها إلى فريقين متصارعَين مع كونهما من قبيلة واحدة. وهذا الانقسام هو الذي حدا بالشيخ ابن عبد الوهّاب إلى الانتقال من هذه البلدة إلى بلدة العوينة. انظر: ابن بشر، عنوان المجد في تاريخ نجد (طبعة الدارة)، ص 38.

-[269] ابن عبد الوهاب، مؤلفات الشيخ محمد بن عبد الوهاب ، ج 5: الرسائل الشخصية ، ص 48. يذكر الشيخ أنّ من العلماء الذين

ذهبوا إلى المزارات خارج نجد ابن إسماعيل، وعبد الرحمن بن ربيع، وعبد الله المويس. انظر: ابن غنام، المصدر نفسه، ج 1، ص 139.

وفي رسالة أخرى يقول ابن عبد الوهاب إن الشيخ الذي درس عليه عبد الله المويس في الشام كان صوفياً من أتباع ابن عربي. وكلام ابن عبد الوهاب عن هذا الشيخ أنه «رجل يقال له عبد الغني، ويثنون عليه في أوراقهم ويسمونه العارف بالله. وهذا اشتهر عنه أنه على دين ابن عربي الذي ذكر العلماء أنه أكفر من فرعون...» (ص 154).

-[270] ابن غنام، المصدر نفسه، ج 1، ص 120. توضّح الرسالة أنّ جماعة من العلماء الذين تلقّوها كانوا متردّدين في الوقوف بجانب الشيخ في قضيتَيْ التوحيد والشِّرك المثيرتين للخلاف. لهذا السبب تحدّى الشيخ هذه الجماعة إلى جانب ضرب الأمثلة التي تؤازر حجته أن يتّخذوا الخيار الصحيح. لكنّ الأمثلة التي يسوقها هنا، أيضاً، لتوضيح وجهة نظره بشأن الشِّرك كانت من العراق لا من نجد.

والمثير للاهتمام أنه في إحدى الرسائل التي بعث بها ابن عبد الوهاب إلى أحد خصومه في الأحساء، الشيخ محمد بن عبد اللطيف، لامه على «كلام شديد قاله في حقه» من دون تثبت، وعدم إنكار ما وصفه بـ «عظائم في بلدكم تضادّ أصلَي الإسلام، شهادة أن لا إله إلا الله وأنّ محمداً رسول الله». وقد ساق الشيخ أمثلة على ذلك من المنطقة ذاتها. انظر: ابن عبد الوهاب، المصدر نفسه، ج 5: الرسائل الشخصية ، ص 265.

-[271] ابن غنام، المصدر نفسه، ج 1، ص 121.

-[272] المصدر نفسه، ص 156.

-[273] المصدر نفسه، ج 1، ص 144.

-[274] المصدر نفسه، ج 1، ص 131. للاطّلاع على إشارات مشابهة، انظر أيضاً (ص 134 - 135 و139).

انظر كذلك: ابن عبد الوهاب، المصدر نفسه، ج 5: الرسائل الشخصية ، ص 227، حيث يتحدّث الشيخ عن مشاركة أبرز خصومه، سليمان بن سحيم، في مناسبة سنوية احتفالاً بمولد النبيّ (ص). لم يحدّد الشيخ مكان الاحتفال، لكن السياق يشير إلى أنّ المكان خارج نجد.

-[275] البسام، علماء نجد خلال ثمانية قرون ، ج 4، ص 364 - 369. يشير البسّام في ترجمته إلى أنّ السيرة الذاتية للمُوَيس ترد في «السحب الوابلة»، وهو كتاب تراجم الحنابلة من تأليف الشيخ محمد بن حُمَيد. وهذا الأخير من أشدّ المعارضين للحركة الوهابية.

-[276] ابن عبد الوهاب، المصدر نفسه، ج 5: الرسائل الشخصية ، ص 176.

-[277] المصدر نفسه، ص 63، وراجع الفكرة ذاتها في ص 20.

-[278] المصدر نفسه، ص 300. ذكر الشيخ ذلك في رسالة بعثها إلى أحمد بن يحيى، وهو عالم من الرَّغبة في منطقة السُّدَير، أسماء ابن إسماعيل والمويس وابن عُبَيد لإثبات أنّ معارضة حركته جاءت من الخاصة لا من العامّة، أي عامّة الناس.

-[279] المصدر نفسه، ص 36.

-[280] البسام، علماء نجد خلال ثمانية قرون ، ج 1، ص 264، 270، 294، 372، 386، 415، 471، 490، 504، 533 و553؛ ج 2، ص 24، 26، 56، 66، 68، 72 - 73، 146، 164، 182، 337، 350، 381، 415، 422، 474، 513 و540؛ ج 3، ص 7، 18، 47، 59، 121، 172، 305، 406 و537؛ ج 4، ص 38، 114، 211، 310، 320، 364 و487؛ ج 5، ص 28، 78، 113، 139، 339، 427، 465، 516 و531، وج 6، ص 71، 147، 171، 236، 246، 274، 288، 292، 312، 416، 436، 443 و465.

-[281] من بين أبرز المعارضين الناشطين سليمان بن سحيم وعبد الله المويس ومربد التميمي. أما المعارضة غير الناشطة فكان منهم عبد الله بن سحيم ومحمد بن سلطان. وقد كتب الشيخ لهما رسائل موجودة في: ابن عبد الوهاب، المصدر نفسه، ج 5: الرسائل الشخصية ، ص 62، 130 و144. ومن المعارضين المتردّدين كان عبد الرحمن بن ربيعة. وأحد المعارضين بقوة للدعوة، لكن من دون أن يكون ناشطاً مثل المويس وسليمان بن سحيم، كان الشيخ أحمد بن يحيى الذي وصفه الشيخ في إحدى رسائله بأنه «من أنجسهم وأعظمهم كفراً..» (ص 167).

-[282] المصدر نفسه، ج 3، ص 48.

-[283] وأشهر هؤلاء المشايخ العشرة: سليمان بن سحيم قاضي الرياض، وعبد الله المويس قاضي حرمة، وسليمان بن عبد الوهاب قاضي حريملاء (أخو الشيخ محمد بن عبد الوهاب)، ومربد التميمي من حريملاء أيضاً، ومحمد بن عفالق من علماء الأحساء الحنابلة، وأحد أشدّ المعارضين لدعوة ابن عبد الوهاب. انظر تراجم هؤلاء في: البسام، المصدر نفسه.

-[284] المصدر نفسه، ج 2، ص 169 - 170. تجدر الإشارة إلى أنه، بحسب ما ذكر ابن غنّام وابن بشر، أزيحت أسرة ابن رشيد عن السلطة في عام 1202هـ/1787م، وليس في عام 1212هـ/1797م كما يقول البسّام. انظر الهامش الآتي: كانت محاولة الانفصال الأولى عام 1196هـ/1782م في ما تسميه المصادر بارتداد أهل القصيم. والمحاولة الثانية عام 1202هـ/1787م. انظر: ابن غنام، روضة الأفكار والأفهام لمرتاد حال الإمام وتعداد غزوات ذوي الإسلام (طبعة الهند)، ج 2، ص 125 - 130 و153، وابن بشر، عنوان المجد في تاريخ نجد (طبعة الدارة)، ج 1، ص 146 - 152 و161. ولما كان ابن غنّام معاصراً لتلك الأحداث، فالأرجح أنّ تاريخه أقرب للدقة من تاريخ البسّام الذي ألّف كتابه بعد 180 سنة من التاريخ الذي ذكره. لكنّ الأهم، في هذا الصدد، أنّ البسّام لم يورد أي سبب، ظرفي أو تاريخي، يثبت أن تأريخه هو الأقرب للصحة من تأريخ ابن غنّام. ومما له صلة هنا أن سبب إزاحة أسرة ابن رشيد، وبخاصة عبد الله بن رشيد رأس الأسرة وحاكم عُنَيزة، على ما ذكر ابن غنّام، كان «ارتداده» عن الدِّين.

-[285] ابن غنّام، المصدر نفسه، ص 154، 156 و169، وابن بشر، المصدر نفسه، ص 146، 149 و169. يقول ابن غنّام في روايته إن البلدات كافة التي انفصلت عن الدولة في منطقة القصيم عام 1196هـ، قررت العودة إلى كنف الدولة السعودية ما عدا بلدة عنيزة، لكن، وكما ذكرنا سابقاً، تحرّكت الدولة في عام 1202هـ بعد أن علمت أن عبد الله بن رشيد أمير عنيزة يفكّر في الانفصال مجدداً، وأزاحته عن السلطة نهائياً. تشير ملاحظة ابن غنّام، هنا، إلى أنّ العلاقة السياسية بين أسرة ابن رشيد والدولة السعودية لم تكن على ما يرام أيضاً.

-[286] البسام، المصدر نفسه، ج 4، ص 46.

-[287] انظر: ابن عبد الوهاب، مؤلفات الشيخ الإمام محمد بن عبد الوهاب ، ج 5: الرسائل الشخصية ، ص 207. ينبغي أن نشير إلى

أنّ الشيخ لم يذكر في رسالته الاسم الكامل لابن عُضَيب، وإنما ذكر اسمه الأخير، لكنّ تلك كانت، أحياناً، طريقة الشيخ ابن عبد الوهّاب في الإشارة إلى خصومه في رسائله. في رسالة أخرى موجّهة إلى مجموعة من العلماء منهم العضيب ذكر اسمه الثنائي «عبد الله العضيب» (ص 124).

-[288] البسام، المصدر نفسه، ج 4، ص 47 - 48.

-[289] المصدر نفسه، ص 48.

-[290] ابن بشر، عنوان المجد في تاريخ نجد (طبعة الدارة)، ج 1، ص 37.

-[291] من جملة المصادر التي كان يستدلّ بها الشيخ ابن عبد الوهّاب وخصومه مراراً الإمامان الحنبليان أحمد بن تيمية وابن القيّم الجوزية. لكنّ أكثر المصادر التي أشير إليها في كتابات الشيخ وخصومه كانت لعالم حنبلي ذائع الصيت اشتُهرت مؤلفاته في نجد في القرن 12هـ/18م، هو موسى الحجاوي الذي شرح فقه أحمد بن حنبل مؤسس المذهب الحنبلي. انظر: موسى الحجاوي ، الإقناع في فقه الإمام أحمد بن حنبل (بيروت: دار المعرفة، [د. ت.]).

-[292] توصّل عبد الله البسّام، وهو عالم وهّابي في زماننا إلى الاستنتاج نفسه. في سياق تصنيف الخلافات بين الشيخ وخصومه، ذكر البسّام أنّ ما اعتبره الشيخ شركاً أكبر كان شركاً أصغر في نظر بعض خصومه. انظر: البسام، علماء نجد خلال ثمانية قرون ، ج 1، ص 50.

-[293] الاستنتاج الذي أشار إليه المعارضون، كما ذكر الشيخ، هو إفتاؤه بأنّ من يتوسل بغير الله أو يطلب العون منه أو يقدّم الأضاحي له كافر برئت منه ذمةُ الله والدِّين، ويكون جهاده بالتالي مشروعاً. انظر: ابن عبد الوهاب، مؤلفات الشيخ الإمام محمد بن عبد الوهاب ، ج 1: كشف الشبهات ، ص 366، وج 5: الرسائل الشخصية ، ص 52 و54.

-[294] ابن عبد الوهاب، المصدر نفسه، ج 5: الرسائل الشخصية ، ص 25 - 27.

-[295] المصدر نفسه، ص 88. لا نعرف شيئاً عن هذا الشخص الذي يسمى شمسان وذكر الشيخ اسمه مراراً في رسائله. ولم يقدّم الشيخ أي معلومات عنه سوى اسمه، وأنّ بعض الناس يؤمنون بامتلاكه قدرات خارقة. فمن هو هذا الرجل الذي يسمّى شمسان، ومن يؤمن به وكيف ولماذا وغيرها من الأسئلة التي لا نجد إجابات عنها في رسائل الشيخ.

-[296] سليمان بن عبد الوهّاب، الصواعق الإلهية في الردّ على الوهّابية ([د. م.: د. ن.]، 1395هـ/1975م)، ص 6.

-[297] ابن غنام، روضة الأفكار والأفهام لمرتاد حال الإمام وتعداد غزوات ذوي الإسلام (طبعة الهند)، ص 270 - 273. هذه هي الرسالة التي دعا فيها ابنُ سحيم العلماءَ خارج منطقة نجد إلى الوقوف في وجه الشيخ ابن عبد الوهّاب وفضح ما اعتبره آراء الشيخ الفاسدة والمضلِّلة. وربما يجدر بنا أن نشير إلى أنّ ابن سحيم لم يتّهم في رسالته الشيخَ ابن عبد الوهّاب بالكفر بالله أو بالخروج من الملّة لآرائه «المضلِّلة».

-[298] المصدر نفسه، ص 299 - 301.

-[299] منها الكتاب الذي ألّفه أحمد البسّام المتوفّى عام 1040هـ/1630م، أي قبل مئتي عام ونيّف من نشأة الحركة الوهّابية. لكن المصدر غير متاح لهذا التحقيق. انظر: البسام، علماء نجد خلال ثمانية قرون ، ج 1، ص 188. تتضمّن المصادر الأخرى مؤلّفَين كُتبا قبل نشأة الحركة الوهّابية، وهما متاحان لتحقيقنا، وهما: محمد بن ربيعة، تاريخ ابن ربيعة ، دراسة وتحقيق عبد الله بن يوسف الشبل (الرياض: النادي الأدبي، 1406هـ/1986م)، و تاريخ الشيخ أحمد بن محمد المنقور ، تحقيق عبد العزيز بن عبد الله الخويطر (الرياض: مؤسسة الجزيرة، 1390هـ/1970م). وهذان مصدران كُتبا بعد نشأة الحركة الوهّابية. اعتمد المؤلفان بشدّة على المصادر التي سبقت ظهور الحركة في سرد الأحداث خلال الحقبة التي سبقت الوهّابية. لذلك، أصبحت هذه المصادر التي كُتبت بعد نشأة الحركة خالية من أي إشارة إلى وجود الشِّرك في نجد خلال تلك الحقبة. من هذه المصادر، انظر: محمد بن عمر الفاخري، الأخبار النجدية ، دراسة وتحقيق عبد الله بن يوسف الشبل (الرياض: جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، [د. ت.])؛ حمد بن محمد بن ناصر بن لعبون، تاريخ حمد بن لعبون ، ط 2 (الطائف: مكتبة المعارف، 1408هـ/1988م)، وابن عيسى، تاريخ بعض الحوادث الواقعة في نجد ووفيات بعض الأعيان وأنسابهم وبناء بعض البلدان (من 700 - 1340هـ)، وهي مصادر متاحة لهذه الدراسة.

-[300] من جملة المواقع التي أشار الشيخ تكراراً في رسائله إلى الممارسات الشِّركية فيها قبّة الزبير وقبّة الكواز وقبّة أبي طالب. انظر: ابن عبد الوهاب، مؤلفات الشيخ الإمام محمد بن عبد الوهاب ، ج 5: الرسائل الشخصية ، ص 204 - 205. نشير إلى أنّ هذه المواقع ليست في نجد، وقد ذُكر قبر زيد بن الخطاب في نجد مرة واحدة (ص 166).

-[301] كما ذكرنا، أشار الشيخ مرات عديدة إلى صلات خصومه بالخارج، وإلى محاولاتهم لتحريض القوى الخارجية على حركته. انظر: المصدر نفسه، ص 27، 40 و205. لكن هناك رسالة بعثها الخصم البارز سليمان بن سُحَيم إلى أهل البصرة (بالعراق) وإلى أهل الأحساء محرّضاً إياهم على الشيخ ابن عبد الوهّاب وحركته. للاطلاع على هذه الرسالة، انظر: ابن غنام، روضة الأفكار والأفهام لمرتاد حال الإمام وتعداد غزوات ذوي الإسلام (طبعة الهند)، ص 270 - 273.

-[302] ابن عبد الوهاب، المصدر نفسه، ج 5: الرسائل الشخصية ، ص 322.

-[303] ابن غنام، المصدر نفسه، ج 1، ص 6 - 7. البلدات التي ذكر الكاتب أن الشِّرك يمارس فيها هي الديرية والجُبَيلة والخرج، وجميعها مناطق تابعة لمنطقة العريض.

-[304] Michael Cook, {The Expansion of the First Saudi State: The Case of Washm,} in: C. E. Bosworth [et al.], eds., The Islamic World from Classical to Modern Times: Essays in Honor of Bernard Lewis (Princeton, NJ: Darwin Press, 1989), p. 673.

-[305] ابن عبد الوهاب، مؤلفات الشيخ الإمام محمد بن عبد الوهاب ، ج 5: الرسائل الشخصية ، ص 292.

-[306] Cook, Ibid., p. 675.

-[307] ابن غنام، روضة الأفكار والأفهام لمرتاد حال الإمام وتعداد غزوات ذوي الإسلام (طبعة الهند)، ج 2، ص 7 - 8. انظر أيضاً: ابن بشر، عنوان المجد في تاريخ نجد (طبعة الدارة)، ج 1، ص 45 - 46 و48 - 49.

-[308] كانت بلدتا العيينة وحريملا من جملة البلدات التي انضمت إلى الدولة الجديدة طوعاً في عام 1158/1745 أو التي بعدها.

انظر: ابن بشر، المصدر نفسه، ج 1، ص 48. لكنّ حريملا انفصلت في عام 1165هـ/1752م (ص 65 - 66).

ويشير ابن غنّام إلى انضمام بلدتي ضرما ومنفوحة إلى الدولة الجديدة أيضاً، علاوة على البلدتين اللتين ذكرهما ابن بشر في عام 1160 - 1161هـ/1747 - 1748م. انظر: ابن غنام، المصدر نفسه، ج 2، ص 10 - 12.

-[309] أحد أوائل من اتُّهموا بتغيير النهج، والتآمر سرّاً على حركة الشيخ وعلى أتباعه عثمان بن معمر أمير العيينة. وقد اغتيل ابن معمر في أثناء تأديته الصلاة في المسجد على يد جماعة من حريملا قيل إنهم من أتباع الشيخ. حدث ذلك في عام 1163هـ/1750م. انظر: ابن غنام، المصدر نفسه، ج 2، ص 16 - 17. لكن يتعيّن القول إنّه ساورت المؤرّخ السعودي حمدَ الجاسر شكوكٌ قوية في المزاعم التي تحدّثت عن تآمر ابن معمر على الحركة. ويضيف الجاسر أنّ ابن معمر كان ضحية منافسيه السياسيين في العيينة الذين استغلّوا أخطاءه، وحالة عدم الاستقرار التي أحاطت بالحركة الوهّابية في مراحلها الأولى. انظر: حمد الجاسر، «المرأة في حياة الشيخ محمد بن عبد الوهاب،» في: بحوث أسبوع الشيخ محمد بن عبد الوهاب ، 2 ج (الرياض: جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، 1403هـ/1983م)، ج 1، ص 180. ويقال إن إبراهيم بن محمد بن عبد الرحمن، أمير ضرما الذي انضمّ إلى الدولة السعودية في عام 1161هـ/1748م قد «ارتدّ»، على ما ذكر ابن غنّام، في عام 1164هـ/1750م. انظر أيضاً: ابن غنام، المصدر نفسه، ص 18. وقُدّر لنمط الانضمام إلى الدولة ثم الانفصال عنها أن يستمِرّ إلى عام 1210هـ. للاطّلاع على أحوال البلدات الأخرى، انظر: ابن بشر، المصدر نفسه، ج 1.

-[310] Cook, {The Expansion of the First Saudi State: The Case of Washm,} pp. 669-670.

-[311] ذكر ابن غنّام وابن بشر أنّ ائتلافاً من بلدات منيخ والوشم وسدير هاجم بلدة شقرا في عام 1170هـ/1756م. انظر: ابن غنام، المصدر نفسه، ج 2، ص 57، وابن بشر، المصدر نفسه، ج 1، ص 74 - 75.

-[312] ابن عبد الوهاب، مؤلفات الشيخ الإمام محمد بن عبد الوهاب ، ج 5: الرسائل الشخصية ، ص 322.

-[313] ابن بشر، المصدر نفسه، ج 1، ص 133 - 134 و137 - 138. ذكر ابن بشر أنّ رؤساء بلدات الخرج واليمامة والحوطة والحريق والأفلاج أقسمت يمين الولاء للدولة السعودية في عام 1199هـ. وانضمت بلدة حائل إلى الدولة في عام 1200هـ. ونشير إلى أنّ الحملة العسكرية انطلقت بعد حلف الدرعية الذي أُبرم في عام 1157هـ/1744م (ج 1، ص 155 - 156).

-[314] عن الحالة الدينية في مجتمع الحاضرة، انظر: عبد الله الصالح العثيمين، «نجد منذ القرن العاشر الهجري حتى ظهور الشيخ محمد بن عبد الوهاب،» مجلة الدارة ، السنة 4، العدد 3 (1978)، ص 40 - 41.

-[315] مؤشرات الالتزام بأركان الإسلام وبأهداب الدين كثيرة، تزخر بها المدونات المحلية لتاريخ نجد، ووصايا الوقف التي وصلت إلينا من القرن الثامن وحتى القرن العاشر الهجريين، وهي ليست كثيرة. وقد تمت الإشارة إلى ذلك في الفصول السابقة. والمؤشرات ذاتها موجودة في الشعر الشعبي عن تلك الفترة الزمنية. لكن أهم مصدر من هذه الناحية مجموع أحمد المنقور الفواكة العديدة في المسائل المفيدة ، وهو كتاب فقهي من أوائل القرن 12هـ/18م، أي قبل ظهور الوهابية. وقد جمع المؤلف بين دفتي هذا الكتاب بجزأيه فتاوى ونقولات عن كل ما يتعلق بحياة المسلم تقريباً من صلاة وزكاة وبيوع وتجارة ومغارسة وزواج وطلاق وإحياء وملبس ومشرب ومأكل وعقار وحج وأضحية، إلى غير ذلك من الموضوعات. وهذا يدلّ على أنّ هذه الموضوعات تحتل الصدارة في اهتمام المجتمع. والأهم في دلالة الكتاب أن جلّ الآراء والفتاوى التي يحتويها حول تلك الموضوعات كانت مأخوذة عن علماء نجديين،

وخاصة شيخ المؤلف، قاضي الرياض عبد الله بن ذهلان. وكثيراً ما تأتي الفتوى في الكتاب إجابة عن سؤال في شكل استفتاء. وهو ما يعكس أنّ الناس في ذلك الزمن كانوا كثيراً ما يستفتون العلماء حرصاً منهم على عدم مخالفة قواعد الدين. هذا أحد الأسئلة، وهو سؤال يكشف ما أشير إليه. يقول السؤال أو الاستفتاء: «ما قولكم إذا تغيّر ماء بئر بسبب رج الآدمي لها بالدلو، هل يكون الماء طهوراً، أم لا؟ وإذا كانت بئراً موقوفة لنفع المسلمين، وغالبها للمصلين، فأخرج منها شخص دلواً مملوءة ماء، والحال أنّ الدلو وقف كذلك أو شرع في إخراجها، ثمّ أتى آخر فأخذها منه، هل يكون ذلك الماء مغصوباً، أم لا؟». انظر: أحمد بن محمد المنقور، الفواكه العديدة في المسائل المفيدة ، 2 ج، ط 4 (بيروت: مركز الطباعة الحديثة، 1401هـ/1981م)، ج 1، ص 18. انظر أيضاً: ص 194، 197، 220، 251 و372. واللافت أن المؤلف تناول، نقلاً عن ابن حجر الهيثمي المكي، مسألة حكم شرب القهوة، أحلال هو أم حرام؟ (ص 410 - 413).

-[316] هذه الفكرة مقتبسة مع بعض التعديل من فصل بعنوان {The Standestaat} ، لجيانْفرانكو بوغي، حيث استعرض فيه مناقشة رائعة لبروز المدن في أوروبا في العصور الوسطى ودورها في تطوّر الدول المعاصرة هناك. انظر: Gianfranco Poggi, The Development of the Modern State: A Sociological Introduction (Stanford, CA: Stanford University Press, 1978), p. 36.

-[317] مثل تواريخ البسام، والمنقور، وابن ربيعة، وسوابق ابن بشر. ومن المدونات التاريخية التي ظهرت بعد الوهابية تاريخ الفاخري وابن لعبون وابن عيسى وتحفة البسام.

-[318] المراد تفكك القبيلة.

-[319] تاريخ الشيخ أحمد بن محمد المنقور ، تحقيق عبد العزيز بن عبد الله الخويطر (الرياض: الأمانة العامة للاحتفال بمرور مئة عام على تأسيس المملكة العربية السعودية، 1419هـ/1999م).

-[320] محمد بن حمد بن عباد العوسجي، تاريخ ابن عباد ، دراسة وتحقيق عبد الله بن يوسف الشبل (الرياض: الأمانة العامة للاحتفال بمرور مائة عام على تأسيس المملكة العربية السعودية، 1999)، ص 41.

-[321] في حديثه المفصل عن صحراء الدهناء ذكر عبد الله بن خميس عدداً من طرق التجارة التي تربط نجداً بالأحساء في شرق الجزيرة. يقول عن ذلك «لما كانت هجر سابقاً هي الممون الرئيسي لنجد بادية وحاضرة... وهي أيضاً باب الجزيرة إلى الهند شرق جنوب آسيا... لذلك فإن طرقاً معروفة تعبر الدهناء من نجد. فكل جهة من جهاتها الممتدة من الشمال إلى الجنوب لها طريق معروف..». من هذه طريق مزاليج. ويؤكد شهرتها بالاستشهاد ببعض أبيات من الشعر الشعبي عن هذا الطريق. منها قول الشاعر الأشهر عبيد بن رشيد:

أقفن مثل القطا مع مزاليق

وصارت توالي كل عشر ثمان

العارض المنقاد للخرج لطويق

يالعنبو سكان هاك المكان

ويذكر ابن خميس أن اسم هذا الطريق أطلق على أحد حقول النفط التي اكتشفت في تلك المنطقة. ثم هناك طريق مخيط، كما يقول، فطريق الظعيني ثم الجودي فالكنهري... إلخ. انظر: عبد الله بن محمد بن خميس، المعجم الجغرافي للمملكة العربية السعودية: معجم اليمامة ، 2 ج، ط 2 (الرياض: مطابع الفرزدق التجارية، 1400هـ/1980م)، ص 436 - 438. انظر أيضاً: Mohamed A. Al-Freih, {The Historical Background of the Emergence of Muhammad Ibn al-Wahhژb and his Movement,} (Thesis, Ph. D., University of California, Los Angeles, 1990), pp. 222-228.

[322]- الغريب هو بقاء الأيديولوجية القبلية، خاصة في نجد، حتى بعد قيام الدولة على أساس ديني يتسم برؤية إنسانية ـ عالمية مقارنة مع الرؤية القبلية التي تتميز عادة بأنّها منغلقة وإقصائية على أسس لا تخلو من العنصرية.

[323]- Dale F. Eickelman, {Musaylima: An Approach to the Social Anthropology of Seventh Century Arabia,} Journal of the Economic and Social History of the Orient , vol. 10, no. 1 (July 1967), p. 22.

[324]- Eric R. Wolf, {The Social Organization of Mecca and the Origins of Islam,} in: Eric R. Wolf and Sydel Silverman, Pathways of Power: Building An Anthropology of the Modern World , foreword by Aram A. Yengoyan (Berkeley, CA: University of California Press, 2001), p. 23.

[325]- المصدر نفسه، ص 24.

[326]- نقلاً عن: ابن خميس، المعجم الجغرافي للمملكة العربية السعودية: معجم اليمامة ، ج 1، ص 297.

-[327] انظر: حمد الجاسر، ابن عربي: موطد الحكم الأموي في نجد (الرياض: المؤلف، 1414هـ/1993م)، ص 39 و41. انظر أيضاً: Abdullah Al-Askar, {Regional Politics; Al-Yamama in the 6Žth and 7Žth Centuries,} (Ph. D. Dissertation, University of California, Los Angeles, 1985), pp. 55-56.

-[328] حول هذا الموضوع، انظر: صفة جزيرة العرب للحسن بن أحمد الهمداني المتوفّى في القرن 4هـ/10م، و جمهرة أنساب العرب لابن حزم الأندلسي (ت 456هـ/1064م)، و معجم البلدان لياقوت الحموي، و معجم اليمامة ، و المجاز بين اليمامة والحجاز لعبد الله بن خميس، و معجم الأسر المتحضرة في نجد لحمد الجاسر. كما إن هناك دراسات تناولت موضوع هجرات القبائل واستقرارها في اليمامة. من هذه الدراسات ما تناوله الدكتور عويضة الجهني عن هجرات القبائل واستقرارها في اليمامة، وذلك في كتابه، انظر: Uwaidah M. Al Juhany, Najd before the Salafi Reform Movement: Social, Political, and Religious Conditions during the Three Centuries Preceding the Rise of the Saudi State (Reading, UK: Ithaca Press, 2002), chaps. 3 and 4.

وهناك ورقة مهمة عن هذا الموضوع، انظر: فهد بن عبد العزيز الدامغ، «التاريخ السياسي لبلاد اليمامة منذ سقوط دولة الأخيضريين حتى قيام إمارة الدرعية،» مجلة الدرعية ، السنة 8، العدد 32 (كانون الثاني/يناير 2006)، ص 14 - 72.

-[329] عبد الله بن محمد بن خميس، المجاز بين اليمامة والحجاز ، الكتاب العربي السعودي؛ 46 (جدة: تهامة، 1402هـ/1981م)، ص 109 - 113.

-[330] إلياس شوفاني، حروب الردة: دراسة نقدية في المصادر (بيروت: دار الكنوز الأدبية، 1995)، ص 114.

-[331] الجاسر، ابن عربي: موطد الحكم الأموي في نجد ، ص 241 - 242.

-[332] المصدر نفسه، ص 242.

-[333] شهاب الدين أبو عبد الله بن عبد الله ياقوت الحموي، معجم البلدان ، تحقيق محمد أمين الخانجي، 8 ج (القاهرة: جمالي وخانجي، 1324هـ/1906م)، ج 3، ص 221 - 222. يبدو أنّ عبارة «قصور» مقتبسة بمعناها الحرفي. وقد يبدو الحديث عن وجود قصور في اليمامة بعيداً عن الواقع في القرن الخامس بعد الميلاد، لكن من نافلة القول إن استخدام ياقوت للعبارة مبني على أساس المعايير المعمارية في زمانه في القرن 7هـ/13م أو المعايير التي كانت سائدة في اليمامة في ذلك الزمن أو قبله.

-[334] طريف الخالدي، فكرة التاريخ عند العرب من الكتاب إلى المقدمة ، ترجمة حسني زينة (بيروت: دار النهار، 1997)، ص 26.

-[335] الحسن بن أحمد بن يعقوب الهمداني، صفة جزيرة العرب ، تحقيق محمد بن علي الأكوع الحوالي، ط 2 (صنعاء: مكتبة الإرشاد، 1429هـ/2008م)، ص 274.

-[336] ياقوت الحموي، معجم البلدان ، ص 222.

-[337] المصدر نفسه، ج 2، ص 220.

-[338] الهمداني، المصدر نفسه، ص 254. قد يفهم من كلام الهمداني أن اسم حجر كان قديماً، ويعود إلى أيام العرب البائدة، طسم وجديس، كما يرى شيخ المؤرخين السعوديين حمد الجاسر. انظر: حمد الجاسر، مدينة الرياض عبر أطوار التاريخ (الرياض: دار اليمامة للبحث والترجمة والنشر، 1386هـ/1966م)، ص 14.

-[339] الجاسر، ابن عربي: موطد الحكم الأموي في نجد ، ص 243.

-[340] الجاسر، مدينة الرياض عبر أطوار التاريخ ، ص 91 - 93.

-[341] ابن خميس، المعجم الجغرافي للمملكة العربية السعودية: معجم اليمامة ، ص 33.

-[342] المصدر نفسه، ص 446. يذكر ياقوت الحموي، الذي عاش في القرن 7هـ/13م، في معجمه روايتين عن الخضارم، إحدى أبرز البلدات في اليمامة في الماضي. يقول في الأولى إنّ عامّة سكّانها كانوا من بني حنيفة وتميم. وربما كُتبت هذه الرواية في زمن ياقوت وهو زمن متأخّر جداً. لكن لا يُعرف عن الخضارم أنّها كانت موطن قبيلة تميم. وتحكي الرواية الأخرى التي ذكرها المرجع ابن الفقيه أنّ سكان الخضارم كانوا بني سُحَيم وبني ثُمامة، وكلا الفرعين من بني حنيفة. ومن ناحية أخرى، يقول الحمداني إنّ الخضارم كانت موطن بني عدي وبني عامر وعجيل بن لُجَيم، وجميعهم من بني حنيفة. انظر: المصدر نفسه، ص 387. وقال ياقوت عن حجر عاصمة اليمامة «مدينة اليمامة وأمّ قراها». وأضاف أن بني حنيفة هم عامّة سكانها، لكنّ ياقوت حرص على التأكيد أنه وإن كان بنو حنيفة عامة سكان حجر، فهي لم تخلُ من أناس آخرين، انظر: ياقوت الحموي، المصدر نفسه، ج 3، ص 221. الواضح أنّ رواية ياقوت إنما تصف بلدة حجر في زمانه ربما عندما بدأ نمط الاستيطان القبلي الأول بالتغيّر. والتفسير الأرجح للملاحظة التي ذكرها ياقوت أن قبائل أخرى من بني بكر بن وائل شاطروا بني حنيفة الإقامة في حجر. كما يمكن الاطلاع على معلومات عن سكان البلدات الأُخرى في وسط مقاطعة اليمامة في معجمي ياقوت وابن خميس. انظر: الجاسر، ابن عربي: موطد الحكم الأموي في نجد ، ص 41 - 42.

-[343] ابن خميس، المصدر نفسه، ج 1، ص 374.

-[344] المصدر نفسه، ج 2، ص 269 و271. يرى ياقوت الحموي أن قرّان ومَلهم بلدات في اليمامة كان يقطنهما بنو سُحَيم بن حنيفة. انظر: ياقوت الحموي، المصدر نفسه، ج 7 ، ص 46.

-[345] ابن خميس، المصدر نفسه، ج 2، ص 2 و397.

-[346] المصدر نفسه، ج 2، ص 442.

-[347] ياقوت الحموي، معجم البلدان ، ج 5، ص 378.

-[348] لمعرفة التركيبة القبلية للسكان في كل بلدة ومقاطعة في اليمامة، انظر: المصدر نفسه. وبالرجوع إلى اسم كل بلدة أو قرية أو موقع استيطاني. اعتمد ابن خميس على معجم ياقوت الحموي كواحد من مصادره الرئيسة، لأنّه يمكن تتبّع النمط الاستيطاني الأول نفسه في اليمامة في كلا المصدرين.

-[349] الجاسر، ابن عربي: موطد الحكم الأموي في نجد ، ص 243 - 244.

-[350] المصدر نفسه، ص 241.

-[351] المصدر نفسه، ص 241.

-[352] استنتج العسكر معتمداً على الزبيدي وجواد علي، بأنّ اليمامة عرفت الملكية الخاصة في الأراضي الزراعية. انظر: Al-Askar, {Regional Politics; Al-Yamama in the 6Žth and 7Žth Centuries,} pp. 66-67.

وصف اليمامة بناءً على ذلك بأنها مجتمع منقسم إلى ملاك الأراضي من ناحية، وإلى عبيد وموال يعملون في الأرض من ناحية أخرى. لكنه اقتبس من مصادر أخرى ذكرت أن الموالي كانوا ملاك أراضٍ ومزارعين (ص 68). ومن دواعي الأسف أنه استعرض هذه النقاط من دون ذكر إطار زمني يُنبئنا على وجه التقريب بتاريخ تحوّل العمالة المستأجَرة إلى قوة مهمة في اليمامة. إنّ طبيعة العلاقة بين هذه الفئات غامضة، كما إن الحجم التقريبي لكل منها غير واضح. فمن ناحية ، اقتبس العسكر عن بعض المصادر ما حاصله أنّ «ثلث سكان اليمامة على الأقل كانوا عبيداً» (ص 69)، لكنّها نسبة غير منطقية لأنه «كانت قد استقرّت أُسر فارسية كبيرة في اليمامة» (ص 69)، وإذا كان العبيد يشكلون ثلث السكان، يتعين علينا الاستنتاج بأن اليمنيين المحليين كانوا أقلية. وذُكر لنا في موضع آخر أنّ عامة بني حنيفة كانوا مزارعين (ص 68)، وهو أمر أقرب إلى المنطق. وإذا كان التقدير صحيحاً، يتبين أنه لا يبعد وجود نسبة كبيرة من العبيد والموالي في عداد السكان كما ذُكر.

-[353] Eickelman, {Musaylima: An Approach to the Social Anthropology of Seventh Century Arabia,} pp. 29-30.

يقدم إيكلمان لنا دراسة تتوافر فيها أدلة كثيرة على رسوخ الحياة المستقرّة التي عاشتها قبيلة بني حنيفة في اليمامة بحلول القرن السابع. ويشدّد على أن أشجار النخيل «كانت تُزرَع في كافة واحات اليمامة، وكانت الحبوب تُبذَر في وادي خرد وفي الخرج أيضاً» (ص 29). ويستدل على ردّ شاعر من قبيلة تميم البدوية على تعيين فرد من بني حنيفة نائباً لحاكم العراق. جاء في قصيدته «أبيات هجائية وصفت بني حنيفة بأنهم عبيد وفلاحون، مستخدماً كل ما في استطاعة شاعر بدوي استحضاره من عبارات الازدراء بالحياة المستقرة» (ص 30).

-[354] الجاسر، ابن عربي: موطد الحكم الأموي في نجد ، ص 241.

-[355] W. Watt Montgomery, in: The Encyclopedia of Islam (Leiden: E. J. Brill, 1971), vol. 1, s. v. {Hanifa}.

-[356] الجاسر، المصدر نفسه، ص 242.

-[357] Eickelman, {Musaylima: An Approach to the Social Anthropology of Seventh Century Arabia,} pp. 28-32.

-[358] W. Montgomery Watt, Muhammad at Medina (Karachi; New York: Oxford University Press,

.1981), pp. 133 and 135

.Eickelman, Ibid., p. 30 [359]-

لكن مونتغمري واط كان أول من لفت الانتباه إلى هذه الناحية من التعاليم الدينية لمسيلمة. انظر: Watt, Ibid., p. 135.

-[360] المصدر نفسه، ص 135.

-[361] شوفاني، حروب الردة: دراسة نقدية في المصادر ، ص 114.

-[362] الجاسر، ابن عربي: موطد الحكم الأموي في نجد ، ص 242، وابن خميس، المعجم الجغرافي للمملكة العربية السعودية: معجم اليمامة ، ج 1، ص 300.

Eickelman, {Musaylima: An Approach to the Social Anthropology of Seventh Century Arabia,} p. [363]-
.28

Al-Askar, {Regional Politics; Al-Yamama in the 6Žth and 7Žth [364]-
.Centuries,} pp. 94-95

-[365] المصدر نفسه، ص 96.

.Watt, Muhammad at Medina, p. 133 [366]-

.Al-Askar, Ibid., pp. 98-100 [367]-

-[368] الجاسر، مدينة الرياض عبر أطوار التاريخ ، ص 48.

.Watt, Muhammad at Medina, p. 133 [369]-

-[370] المصدر نفسه، ص 136.

Eickelman, {Musaylima: An Approach to the Social Anthropology of Seventh Century Arabia,} p. [371]-
.24

-[372] انظر: Eric E. Wolf, {The Social Organization of Mecca and the Origins of Islam,} Southwestern
.Journal of Anthropology , vol. 7, no. 4 (Winter 1951), pp. 330 and 332

انظر أيضاً: فيكتور سحاب، إيلاف قريش: رحلة الشتاء والصيف (بيروت: المركز الثقافي العربي، 1992)، ص 187، 189 و191.

Eickelman, {Musaylima: An Approach to the Social Anthropology of Seventh Century Arabia,} p. [373]-

.47

-[374] المصدر نفسه، ص 47.

-[375] المصدر نفسه، ص 49. ينقل إيكلمان عن الطبري قوله إن صيحة مسيلمة في المعركة كانت في أرض عقربة، ويبدو ـ كما قال ـ أنها متلائمة مع سكان حضريين لا يهتمون سوى بالدفاع عن أنفسهم. وناشد شرحبيل بن مسيلمة قومه فقال «يا بني حنيفة، اليوم يوم الغيرة، اليوم إن هزمتم تستردف النساء سبيات، وينكحن غير خطيبات؛ فقاتلوا عن أحسابكم، وامنعوا نساءكم».

-[376] Wolf, {The Social Organization of Mecca and the Origins of Islam,} p. 335.

لاحظ أننا اعتمدنا في هذا القسم من التحقيق في دور التجارة وتأثيرها في الحياة الاجتماعية بمكة على الدراسة الممتازة التي أعدّها وولف.

-[377] المصدر نفسه، ص 334 - 335.

-[378] المصدر نفسه، ص 337.

-[379] المصدر نفسه، ص 335 و337.

-[380] المصدر نفسه، ص 352.

-[381] ابن إسحاق، نقل عنه: Eickelman, Ibid., p. 47.

انظر أيضاً واط الذي أوضح أن دعوى مسيلمة هي أنه أصبح شريكاً للنبي الكريم في النبوة، في: Watt, Muhammad at Medina, p. 134.

يمكن الاطلاع على رسالة رسول الله (ص) ورسالة مسيلمة في: ابن خميس، المعجم الجغرافي للمملكة العربية السعودية: معجم اليمامة، ج 1، ص 299.

-[382] Watt, Ibid., p. 133.

-[383] نقلاً عن البلاذري في: Al-Askar, {Regional Politics; Al-Yamama in the 6Žth and 7Žth Centuries,} p. 151.

-[384] ابن خميس، المعجم الجغرافي للمملكة العربية السعودية: معجم اليمامة ، ج 1، ص 299.

-[385] Al-Freih, {The Historical Background of the Emergence of Muhammad Ibn al-Wahhژb and his Movement,} p. 37.

-[386] Al-Askar, {Regional Politics; Al-Yamama in the 6Žth and 7Žth

.Centuries,} p. 158

-[387] ابن خميس، المعجم الجغرافي للمملكة العربية السعودية: معجم اليمامة ، ج 2، ص 165.

-[388] المصدر نفسه، ج 2، ص 167.

-[389] صالح بن سليمان الناصر الوشمي، ولاية اليمامة: دراسة في الحياة الاقتصادية والاجتماعية ، سلسلة الأعمال المحكمة؛ 1 (الرياض: مكتبة الملك عبد العزيز، 1412هـ/1991م)، ص 88.

Al-Freih, {The Historical Background of the Emergence of Muhammad Ibn ‘Abdal-Wahh b and his [390]- .Movement,} p. 37

-[391] الوشمي، المصدر نفسه، ص 88. يورد الوشمي نقلاً عن ياقوت الحموي بعض الأمثلة على عملية إعادة الاستيطان القبلية في اليمامة عقب هزيمة بني حنيفة. منها قرية مرعة التي استوطنتها قبيلة بني عمرو القيس، والفقي (سدير) التي استوطنها بنو الأنبار، وما إلى ذلك.

.Al-Freih, Ibid., p. 38 [392]-

-[393] محمد أبو زهرة، تاريخ المذاهب الإسلامية ، 2 ج (القاهرة: دار الفكر العربي، [د. ت.])، ج 1: في السياسة والعقائد ، ص 75.

-[394] الجاسر، ابن عربي: موطد الحكم الأموي في نجد ، ص 22 - 30، 77 - 78، 88 - 89 و91.

-[395] أبو زهرة، المصدر نفسه، ج 1: في السياسة والعقائد ، ص 73 - 74.

-[396] المصدر نفسه، ص 74.

-[397] المصدر نفسه، ص 74.

A. M. Khazanov, Nomads and the Outside World , translated by Julia Crookenden with a foreword [398]- by Ernest Gellner, Cambridge Studies in Social Anthropology; 44 (Cambridge, MA; New York: .Cambridge University Press, 1984), p. 198

-[399] المصدر نفسه، ص 199.

Talal Asad, {Equality in Nomadic Systems?: Notes towards the Dissolution of an Anthropological [400]- :¦t¦Society,} paper presented at: Pastoral Production and Society = Production pastorale et soci proceedings of the international meeting on nomadic pastoralism, Paris 1-3 Dec. 1976 , edited by s pastorals (Cambridge, [Eng.]; New York: Cambridge¦t¦cologie et anthropologie des soci¦ L’Equipe .University Press, 1979), p. 422

-[401]- Mohamed A. Al-Freih, {The Historical Background of the Emergence of Muhammad Ibn ‘Abd al-Wahhژb and his Movement,} (Thesis, Ph. D., University of California, Los Angeles, 1990), pp. 86-87.

-[402] المصدر نفسه، ص 86.

-[403] شهاب الدين أبو عبد الله بن عبد الله ياقوت الحموي، معجم البلدان ، تحقيق محمد أمين الخانجي، 8 ج (القاهرة: جمالي وخانجي، 1324هـ/1906م)، ج 8، ص 424.

-[404] الحسن بن أحمد بن يعقوب الهمداني، صفة جزيرة العرب ، تحقيق محمد بن علي الأكوع الحوالي، ط 2 (صنعاء: مكتبة الإرشاد، 1429هـ/2008م)، ص 272.

-[405] كما في بلدة التوَيم، وحرمة في منطقة سُدَير. انظر: حمد بن محمد بن ناصر بن لعبون، تاريخ حمد بن لعبون ، ط 2 (الطائف: مكتبة المعارف، 1408هـ/1988م)، ص 94 - 96 و98 - 99. انظر أيضاً: إبراهيم بن صالح بن عيسى، تاريخ بعض الحوادث الواقعة في نجد ووفيات بعض الأعيان وأنسابهم وبناء بعض البلدان (من 700 - 1340هـ) ، نصوص وأبحاث جغرافية وتاريخية عن جزيرة العرب (الرياض: دار اليمامة للبحث والترجمة والنشر، 1386هـ/1966م)، ص 29 - 31.

-[406] ابن عيسى، المصدر نفسه، ص 23 - 33. يتحدّث ابن عيسى هنا عن بلدة المجمعة. تأسست البلدة في سنة 820هـ/1416م. وبناء على طريقة ابن عيسى في وصف تأسيسها واستيطانها في ذلك الزمن البعيد، يظهر أنّ المجمعة إحدى أروع الأمثلة على بلدة استوطنتها قبائل عديدة في نجد. وفي اسمها دلالة على ذلك لأنّه يعني «المكان الذي يجتمع فيه الناس، أو تتقارب فيه أشياء مختلفة». وعلى ما ذكر ابن خميس، يرجَّح أنها حملت هذا الاسم لأن السواقي تجتمع فيها، وربما «لأن الأسر المنتسبة إلى قبائل مختلفة بدأت بالتجمّع فيها في زمن تأسيسها». انظر: عبد الله بن محمد بن خميس، المعجم الجغرافي للمملكة العربية السعودية: معجم اليمامة ، 2 ج، ط 2 (الرياض: مطابع الفرزدق التجارية، 1400هـ/1980م)، ج 2، ص 333 - 334. وهناك حالة مشابهة وهي بلدة أُشَيقر في منطقة الوشم. إنها حالة مشهورة في المصادر المحلية، وسبق أن أشرنا إلى أن أشيقر كانت ملكاً حصرياً لقبيلة بني تميم إلى القرن 6هـ/12م. لكنّ المصادر المحلّية تحكي لنا أنه قبل القرن 8 هـ/14م، أضحت البلدة موطن أسر من قبيلتي تميم وبني وائل. وعلى ما ذكر ابن لعبون، ازداد عدد أفراد الأسر المنتسبة إلى بني وائل إلى حدّ استشعار جيرانهم التميميين بنذر الخطر، ممّا أدّى إلى استيلاء بني وائل على البلدة. لذلك، دبّر التميميون حيلة مكّنتهم من طرد أسر بني وائل كافة من البلدة. انظر: ابن لعبون، المصدر نفسه، ص 94 - 96.

-[407] نزلت أسر بني وائل التي أرغمت على الرحيل عن بلدة أشيقر في بلدة التوَيم أولاً في منطقة سُدَير ثم توزعت وانتشرت في البلدات المختلفة في منطقتي سدير والقصيم. انظر: ابن لعبون، المصدر نفسه، ص 93 - 104.

-[408] المصدر نفسه، ص 93 - 94.

-[409] الاقتباس منقول عن مثال، في: ابن خميس، المصدر نفسه، ج 2، ص 421 - 422 و431.

-[410] حمد الجاسر، ابن عربي: موطد الحكم الأموي في نجد (الرياض: المؤلف، 1414هـ/1993م)، ص 90.

-[411] المصدر نفسه، ص 237.

-[412] ابن خميس، المصدر نفسه، ج 1، ص 302. لا يوجد إجماع على تاريخ استيلاء أسرة بني الأخيضر على اليمامة. لكن نزار عبد اللطيف ذكر أن الاستيلاء تم في سنة 255هـ/868م. انظر: نزار عبد اللطيف، «إمارة بني الأخيضر في اليمامة،» مجلة كلية الآداب (جامعة بغداد)، السنة 21، العدد 2 (1976 - 1977)، ص 129. كما حدّد عبد الله العسكر التاريخ نفسه. انظر: Abdullah Alaskar, {History of Banu Al-Ukhaydhir Dynasty in Al-Yamama,} Dirasat (University of Jordan Bulletin), vol. 23, no. 2 (August 1996), p. 362.

يعكسُ الخلاف حول تأريخ إقامة دولة بني الأخيضر طبيعة المعطيات المتاحة عن اليمامة خلال تلك المدة، وحول هذه الأسرة على الخصوص. أصبحت اليمامة كياناً منفصلاً ومستقلاً منذ إقامة تلك الدولة بما أن الخلافة العباسية كانت غارقة في صراعاتها الداخلية. وبالإضافة إلى ذلك، كان بنو الأخيضر من الشيعة، لذلك ربما أضحت متابعة التطوّرات في اليمامة قليلة الشأن في نظر المؤرخين المسلمين. لكنّ انعزال هذه الأسرة لافت للنظر أيضاً.

-[413] ابن خميس، المصدر نفسه، ج 1، ص 303.

-[414] المصدر نفسه، ج 1، ص 302. انظر أيضاً: Alaskar, Ibid., p. 361.

-[415] ابن خميس، المصدر نفسه، ج 1، ص 302.

-[416] المصدر نفسه، ج 1، ص 302.

-[417] Alaskar, Ibid., p. 364.

-[418] عبد اللطيف، «إمارة بني الأخيضر في اليمامة،» ص 362 و364.

-[419] Alaskar, Ibid., pp. 362-364.

-[420] الجابي هو قدامة بن جعفر. انظر: Uwaidah M. Al Juhany, {The History of Najd Prior to the Wahhabis: A Study of Social Political and Religious Conditions in Najd during Three Centuries,} (Thesis, Ph. D., University of Washington, 1983), p. 77.

لم يُذكر إن كان ذلك المبلغ يُجبى سنوياً، لكن بما أنه وصف بأنّه جباية، لا بدّ من أنها سنوية، ولا سيما أنّها كانت «عائداً كبيراً».

-[421] انظر تحليل الجاسر للأسباب الكامنة وراء هذه الثورات المستمرة على الأمويين. اعتمد الجاسر على القصائد الشعرية العائدة إلى ذلك الزمن لتبيان الدوافع الاقتصادية والسياسية لتلك الثورات. وفي هذا السياق، سعى الجاسر إلى صرف تحليل تلك الحقبة من تاريخ نجد بعيداً عن مذهب الخوارج الذي يقال إنه السبب الوحيد أو حتى الرئيس لاشعال تلك الثورات. وهو يصرّ على أنه بعد المعاينة الدقيقة، لا شيء في المصادر التقليدية يؤازر مقولة أن قادة تلك الثورات كانوا من الخوارج. انظر: الجاسر، ابن عربي: موطد الحكم الأموي في نجد ، ص 14 - 35.

-[422] ذكرنا أن بني الأخيضر أقاموا دولتهم في اليمامة في زمن ازدادت فيه أعداد البدو وقوتهم، وضعفت فيه سيطرة العباسيين على

المناطق النائية إلى حدّ بعيد. وعلى سبيل المثال، لم تذكر المصادر التي تحدّثت عن تلك الحقبة اسم والي اليمامة زمن وصول بني الأخيضر إليها، ما يشير إلى أن سلطة الحكومة المركزية كانت مهتزّة على الأقل. انظر: Al-Freih, {The Historical Background of the Emergence of Muhammad Ibn ‘Abd al-Wahhb and his Movement,} p. 42, and Alژ Juhany, Ibid., p. 79.

-[423] ابن خميس، المعجم الجغرافي للمملكة العربية السعودية: معجم اليمامة ، ج 1، ص 41 و302، وعبد اللطيف، «إمارة بني الأخيضر في اليمامة،» ص 135.

-[424] Alaskar, {History of Banu Al-Ukhaydhir Dynasty in Al-Yamama,} p. 362.

-[425] عبد اللطيف، المصدر نفسه، ص 131 - 132. يعتمد عبد اللطيف هنا على ياقوت الحموي واليعقوبي وابن حوقل والمقريزي والقلقشندي من دون تفنيد لرواياتهم. ومضى إلى حدّ الاستنتاج بأن بني الأخيضر ربما كسبوا تعاون بعض القبائل البدوية المجاورة، وأضاف بأنه ربما اقتضى ذلك طرد بني حنيفة من اليمامة. وهذا أقصى درجات سخف المنطق.

-[426] ابن خميس، المعجم الجغرافي للمملكة العربية السعودية: معجم اليمامة ، ج 1، ص 41.

-[427] يمكن الاطلاع على مواقف بعض العلماء التقليديين من هذه المسألة في: عبد اللطيف، المصدر نفسه، ص 131 - 132

-[428] الجاسر، ابن عربي: موطد الحكم الأموي في نجد ، ص 208 - 209. يقول الجاسر إن الأمويين لجؤوا إلى استعمال القوة في مساعيهم لتفتيت التضامن القبلي لإرغام القبائل على تزويج بناتهم من الموالي.

-[429] ابن خميس، المعجم الجغرافي للمملكة العربية السعودية: معجم اليمامة ، ج 1، ص 41.

-[430] يقدم جورج رينز تعريفاً انطباعياً لهذه الفئة. قال إن بني خضير «عبارة خاصة بجنس ما أُطلقت في نجد على العرب المشكوك في نسبهم..». انظر: George Rentz, in: The Encyclopedia of Islam (Leiden: E. J. Brill, 1978), s.v. {Banu Khadir}, pp. 905-906.

-[431] الجاسر، ابن عربي: موطد الحكم الأموي في نجد ، ص 207 - 214.

-[432] A. J. Wensinck, in: The Encyclopedia of Islam , s.v. {Mawla}, p. 874.

-[433] Ignaz Goldziher, in: The Encyclopedia of Islam , p. 874.

-[434] لمعرفة الوظائف التي امتهنها الموالي، وعلاقتها بمنزلتهم الاجتماعية، انظر: P. Crone, {Mawla,} in: The Encyclopedia of Islam , pp. 877-881.

-[435] الجاسر، ابن عربي: موطد الحكم الأموي في نجد ، ص 12 و207.

-[436] المصدر نفسه، ص 207 - 208.

-[437] المصدر نفسه، ص 3، 123 - 124، 126 - 130 و135 - 136.

-[438] المصدر نفسه، ص 124 - 125 و207 - 211.

-[439] المصدر نفسه، ص 134 و207.

-[440] المصدر نفسه، ص 211.

-[441] المصدر نفسه، ص 112.

-[442] عندما تتحدّث المصادر عن الصعافقة، وهو اسم فئة من الناس أو عن صعفوق وهو اسم قرية، تشير جميعها إلى وجودهم، وإلى وجود القرية في اليمامة وليس في أي مكان آخر. انظر: أبو الفضل محمد بن مكرم بن منظور، لسان العرب ، تحقيق علي شيري (بيروت: دار إحياء التراث العربي، 1408هـ/1988م)، ج 7، ص 347 - 348؛ ابن خميس، المعجم الجغرافي للمملكة العربية السعودية: معجم اليمامة ، ج 2، ص 71، والجاسر، المصدر نفسه، ص 212 - 213.

-[443] ابن منظور، المصدر نفسه، ج 7، ص 347 - 348.

-[444] المصدر نفسه، ص 347.

-[445] المصدر نفسه، ص 347.

-[446] ابن خميس، المصدر نفسه، ج 2، ص 71.

-[447] المصدر نفسه، ص 71.

-[448] لا توجد في المصادر النجدية كافة التي كُتبت قبل نشأة الحركة الوهّابية وبعدها، والتي استعنّا ببعضها في هذه الدراسة، كلمتا الصعفوق وصعفوق. لكن اللافت عدم إشارة هذه المصادر إلى عبارة بني خضير أيضاً مع أنها شائعة في زماننا الحاضر. وأقدم سجلات بهذا الخصوص عبارة عن وثائق ثلاث على شكل وصايا، ويرجع تأريخ أولاها إلى سنة 747هـ/1346م. انظر: عبد العزيز المبارك، «وثائق الأحوال الشخصية من الناحية التاريخية،» العرب (دار اليمامة، الرياض)، العدد 1 (1967)، ص 51 - 59. و الثانية مؤرَّخة بتاريخ 940هـ/1532م، و الثالثة مؤرخة بتاريخ 986هـ/1578م. انظر: العرب ، العدد 6 (1967)، ص 554 - 561.

-[449] ابن لعبون، تاريخ حمد بن لعبون ، ص 96 - 97. ذُكر في الإصدار الثاني لتاريخ ابن لعبون أن حريملا كانت مزرعة آل أبي ريشة، وهم طائفة من موالي الشام (سوريا). وهذا يعني أن آل أبي ريشة أنفسهم لم يكونوا من الموالي، وأن الموالي هم الأناس الآخرون (ص 97).

-[450] ذكر ابن لعبون أن آل بني ريشة أقاموا في حريملا قبل استيلاء ابن معمر، رئيس العُيينة، عليها. انظر: المصدر نفسه، ص 96، اشترى ابن معمر منطقة العيينة في سنة 850هـ/1446م، انظر أيضاً: ابن عيسى، تاريخ بعض الحوادث الواقعة في نجد ووفيات بعض الأعيان وأنسابهم وبناء بعض البلدان (من 700 - 1340هـ) ، ص 35. وهذا يعني أنّ آل أبي ريشة عاشوا في حريملا قبل ذلك

التاريخ، وربما قبل القرن 9هـ/15م.

-[451] ابن خميس، المعجم الجغرافي للمملكة العربية السعودية: معجم اليمامة ، ج 2، ص 71. ذكرنا أن ابن خميس نقل عن البكري ما فحواه أن قرية صعفوق سكنها «خول السلطان»، أي موالي السلطان.

-[452] يرجع ذلك إلى كون «الولاء حلاً لمشكلة انتساب من لا ينتسبون إلى قبيلة إلى مجتمع قبلي..». انظر: Crone, {Mawla,} pp. 876-877.

انظر أيضاً: محمد الطيب النجار، الموالي في العصر الأموي ([القاهرة: دار النيل، 1368هـ/1949م)، ص 38 - 40.

-[453] Crone, Ibid., p. 877.

-[454] H. St. J. B. Philby, Arabia of the Wahhabis (London: Frank Casas, 1977), pp. 201 and 253, and Rentz, in: The Encyclopedia of Islam, p. 879.

-[455] الجاسر، ابن عربي: موطد الحكم الأموي في نجد ، ص 208 - 210. ذكر البلاذري والطبري أن الموالي تزوّجوا من نساء قريبات للأمويين. انظر: Crone, Ibid., p. 879.

-[456] الجاسر، المصدر نفسه، ص 211.

-[457] Rentz, in: The Encyclopedia of Islam , p. 906.

-[458] ياقوت الحموي، معجم البلدان ، ج 3، ص 221.

-[459] المصدر نفسه، ص 221.

-[460] Al Juhany, {The History of Najd Prior to the Wahhabis: A Study of Social Political and Religious Conditions in Najd during Three Centuries,} p. 86.

-[461] المصدر نفسه، ص 86، و Al-Freih, {The Historical Background of the Emergence of Muhammad Ibn al-Wahhژb and his Movement,} p. 91.

-[462] ابن عيسى، تاريخ بعض الحوادث الواقعة في نجد ووفيات بعض الأعيان وأنسابهم وبناء بعض البلدان (من 700 - 1340هـ) ، ص 28 - 36، 50 - 53، 62 و75.

-[463] Al Juhany, Ibid., p. 226.

-[464] Al-Freih, {The Historical Background of the Emergence of Muhammad Ibn al-Wahhژb and his Movement,} pp. 93-94.

-[465] أشهر مثال مذكور في المصادر المحلية يتحدث عن أسر بني وائل التي سجّل نشاطاتِها الاستيطانية ابنُ لعبون وهو أحد أقرباء الأسرة. ذكر ابن لعبون أن أسر بني وائل تنتمي إلى قبيلة عنزة. ويقال إنهم بنوا مستوطنات مثل التوَيم وحرمة وحريملا في منطقة السُّدَير، وبنوا بلدة الشقة في منطقة القصيم. انظر: ابن عيسى، تاريخ بعض الحوادث الواقعة في نجد ووفيات بعض الأعيان وأنسابهم وبناء بعض البلدان (من 700 - 1340هـ) ، ص 28 - 32 و52 - 53. تأسست بلدة عُنَيزة أولاً على يد أسرة من قبيلة سُبَيع (ص 232 - 234). وأسست أسرةٌ أخرى من قبيلة سبيع بلدة البُكَيرية الصغيرة في القصيم. انظر: وعبد الله بن عبد الرحمن صالح البسام، علماء نجد خلال ثمانية قرون ، 6 ج، ط 2 (الرياض: دار العاصمة، 1419هـ/1998م)، ج 3، ص 934 - 935. وأسّست أسرة من قبيلة الدواسر بلدة البير في سُدير، وأسّست أسرة آل تُمَيّم من قبيلة بني خالد بلدةَ الحصون في سدير أيضاً. للاطلاع على أمثلة أخرى على هذا الموضوع، انظر: ابن خميس، المعجم الجغرافي للمملكة العربية السعودية: معجم اليمامة ، ج 2. كما جمع الجُهَني قائمة ببعض المستوطنات لأسر منتسبة إلى قبائل بدوية عديدة. انظر: Al Juhany, {The History of Najd Prior to the Wahhabis: A Study of Social Political and Religious Conditions in Najd during Three Centuries,} pp. 134-155.

-[466] ذكر ابن خميس في معجمه أن آل كثير عاشوا في أبي الكباش سنة 1133هـ/1720م. انظر: ابن خميس، المصدر نفسه، ج 2، ص 181. وكما ذكرنا في الفصل السابق يقول ابن خميس أنه ما بين أواخر القرن 9هـ/15م، وإلى ما بعد القرن 13هـ/19م تعاقبت في السيطرة على نجد قبائل بني لام بفروعها الثلاثة (الكثير والمغيرة والفضول)، وعنزة ومطير وقحطان وعتيبة. انظر: عبد الله بن محمد بن خميس، المجاز بين اليمامة والحجاز ، الكتاب العربي السعودي؛ 46 (جدة: تهامة، 1402هـ/1981م)، ص 109 - 113. ويقول البسّام إن أسرة العُرَيني من قبيلة سُبَيع بنت بلدة البُكَيرية. انظر: البسام، المصدر نفسه، ج 3، ص 934 - 935. ولم يحدّد البسّام تاريخ بناء البكيرية. لكن الفريح الذي نقل عن البسّام أرجع تاريخ بنائها إلى سنة 1180هـ/1766م. انظر: Al-Freih, Ibid., p. 122.

وفي ما يتّصل بقبيلة الفضول، يقال إنها قدمت إلى نجد في القرن 7هـ/13م. وفي سنة 1107هـ/1693م، خاضت حرباً مع قبيلة الظفير. وهذا يجعلنا نستبعد تأثير التحضّر في هذه القبيلة قبل القرن 10هـ/16م (البسام، المصدر نفسه، ج 3، ص 709). ويقدّر الجُهَني أول من فصّل النشاطات الاستيطانية لهذه القبيلة بأنّ هذه القبائل مالت إلى الحياة المستقرّة خلال المدة الممتدّة بين القرن 10هـ/16م والقرن 12هـ/18م. انظر: Al Juhany, Ibid., pp. 144-152.

-[467] ابن عيسى، تاريخ بعض الحوادث الواقعة في نجد ووفيات بعض الأعيان وأنسابهم وبناء بعض البلدان (من 700 - 1340هـ) ، ص 28 - 36، 50 - 53، 62 و75.

-[468] المثال الرئيس في هذا الصدد هو معجم البلدان لياقوت الحموي، حيث لم يتحدّث عن أية بلدة أو قرية في اليمامة في ما عدا الإشارة إليها باسم القبيلة التي أقامت فيها.

-[469] انظر: محمد بن ربيعة، تاريخ ابن ربيعة ، دراسة وتحقيق عبد الله بن يوسف الشبل (الرياض: الأمانة العامة للاحتفال بمرور مائة عام على تأسيس المملكة العربية السعودية، 1419هـ/1999م)؛ و تاريخ الشيخ أحمد بن محمد المنقور ، تحقيق عبد العزيز بن عبد الله الخويطر (الرياض: مؤسسة الجزيرة، 1390هـ/1970م)؛ محمد بن عمر الفاخري، الأخبار النجدية ، دراسة وتحقيق عبد الله بن يوسف الشبل (الرياض: جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، [د. ت.])؛ عثمان بن عبد الله بن بشر، عنوان المجد في تاريخ نجد ، حققه وعلّق عليه عبد الرحمن بن عبد اللطيف بن عبد الله آل الشيخ، 2 ج، ط 4 (الرياض: دارة الملك عبد العزيز، 1402هـ/1982م)؛ ابن عيسى، المصدر نفسه، وابن خميس، المعجم الجغرافي للمملكة العربية السعودية: معجم اليمامة ، ج 2. أشار مؤلفو هذه المصادر كافة في حديثهم عن حوادث سياسية معيّنة أو عن تأسيس بلدة أو حركة نزوح، إلى أسرة معيّنة أو إلى جماعة من

الأسر بوصفها الجهة الفاعلة الرئيسة على المسرح. لكنهم لم يشيروا أبداً إلى قبيلة بهذه الصفة ولكن أشاروا إليها دائماً بوصفها مصادر هويات الأسر المستوطِنة. في الحقيقة، اتبع ابن خميس في معجمه نمطاً راسخاً في هذا الصدّد عندما أدرج في معرض حديثه عن أغلب البلدات في اليمامة أسماء الأسر التي عُرف أنها تقيم في كل من تلك البلدات.

-[470] ابن بشر، المصدر نفسه، ج 2، ص 296 - 297، وابن عيسى، المصدر نفسه، ص 36 - 37.

-[471] المصدران نفسهما، ج 2، ص 296 - 297، وص 36 - 37 على التوالي.

-[472] ابن بشر، المصدر نفسه، ج 2، ص 296.

-[473] الفاخري، الأخبار النجدية ، ص 60.

-[474] ابن بشر، المصدر نفسه، ج 2، ص 311.

-[475] المصدر نفسه، ص 341. أعطى ابنُ عيسى اسمين مختلفين للبلدة التي استولى عليها آل زرعة في سنة 1099هـ/1687م. ففي وصفه الأول للحدث قال إن اسم البلدة هو الرياض. انظر: ابن عيسى، تاريخ بعض الحوادث الواقعة في نجد ووفيات بعض الأعيان وأنسابهم وبناء بعض البلدان (من 700 - 1340هـ) ، ص 40. وفي وصفه الثاني ، ذكر أن اسمها مِقرن، وهو الاسم نفسه الذي ذكره ابن بشر، المصدر نفسه، ص 72.

-[476] بذل الجُهَني جهداً واضحاً في جمع نشاطات الاستيطان وتحليلها وإعادة الاستيطان التي قامت بها أسر منتسبة إلى قبائل مثل قبيلة بني حنيفة وتميم وعنزة والدواسر وعيث وبني خالد ولام. انظر: Al Juhany, {The History of Najd Prior to the Wahhabis: A Study of Social Political and Religious Conditions in Najd during Three Centuries,} pp. 134-155 and 187-215.

-[477] ابن لعبون، تاريخ حمد بن لعبون ، ص 94 - 95. وعلى ما ذكر ابن خميس، كانت التوَيم «بلد قديم ورد ضبطه بعدة صيغ» في المصادر الكلاسيكية، منها «توم» و«تؤم». انظر: ابن خميس، المعجم الجغرافي للمملكة العربية السعودية: معجم اليمامة ، ج 1، ص 211. وقد طرح الجهني سؤالاً مشروعاً عن التواريخ التي أعطاها ابن لعبون لتأسيس مستوطنات أسر عشيرته، بني وائل. وهو يرى أنه لا بدّ من أنّ التواريخ الحقيقية متأخرة كثيراً عن تلك التي ذكرها ابن لعبون؛ حيث يرى أنه يتعيّن أن التواريخ تعود إلى الحقبة الممتدّة بين القرن 10هـ/16م والقرن 11هـ/17م، لا إلى القرن 8هـ/14م. انظر: Al Juhany, Ibid., pp. 136-140.

والحقيقة أن معرفة التواريخ الدقيقة لعمليات عمارة المدن والبلدات والاستيطان وإعادة الاستيطان في تلك المراحل القديمة من تاريخ نجد متعذّرة جداً، وذلك لانعدام المصادر المعاصرة. وبالتالي، فالأمر مفتوح للاجتهاد. والمؤشّرات الأولية على الاستيطان منذ القرنين الرابع والخامس، بما في ذلك حكم بني الأخيضر بشكل خاص تعزّز أنّ الموجة الجديدة لعمارة المدن وفقاً لنمط الاستيطان الانتشاري قد بدأت بشكل أو آخر حوالى القرن 8هـ/14م، بل ربما قبل ذلك أيضاً. والقول إن هدف ابن لعبون من تقديم تاريخ استيطان أسرته كان لتأكيد حقوق ملكية أمر وارد، لكن طرد هذه الأسر (بني وائل) من أشيقر لأسباب سياسية ومعيشية، وليس قانونية، يقلل من أهمية هذا الاحتمال.

-[478] ابن لعبون، المصدر نفسه، ص 99. ينبغي أن نشير إلى أن محقق النص التاريخي لابن لعبون يزعم أنه يوجد إصداران للنص أحدهما زيّفه نجل المؤلف. لكن المحقّق يعتقد أنه يوجد إصدار موثوق ولذلك أورد الإصدارين في طبعته. أحد الأمثلة على الفوارق بين الإصدارين تاريخ وصول أسرة إبراهيم بن حسين إلى حرمة. ففي أحد الإصدارين، ذُكر أن التاريخ هو 770هـ، وفي الإصدار الآخر 870هـ. ولم يتم تحديد تاريخ رحيل أسرة الهويمل عن بلدة التوَيم ولا تاريخ وصولها إلى بلدة الشقة.

-[479] المصدر نفسه، ص 99 - 100.

-[480] المصدر نفسه، ص 97.

-[481] المصدر نفسه، ص 96 - 97.

-[482] المصدر نفسه، ص 96.

-[483] المصدر نفسه، ص 98.

-[484] ابن بشر، عنوان المجد في تاريخ نجد ، ج 2، ص 357.

-[485] ابن عيسى، تاريخ بعض الحوادث الواقعة في نجد ووفيات بعض الأعيان وأنسابهم وبناء بعض البلدان (من 700 - 1340هـ) ، ص 35.

-[486] المصدر نفسه، ص 35.

Al Juhany, {The History of Najd Prior to the Wahhabis: A Study of Social Political and Religious [487]- .Conditions in Najd during Three Centuries,} p. 194

لذلك يقتبس الجُهَني عن بلاد القصيم للعُبَيدي و عقد الدّرر لابن عيسى، وكلاهما غير متوافر لهذا التحقيق.

-[488] ابن عيسى، المصدر نفسه، ص 75 - 76.

.Al Juhany, Ibid., p. 199 [489]-

-[490] عبد الله الصالح العثيمين، «نجد منذ القرن 10هـ حتى ظهور الشيخ محمد بن عبد الوهاب،» مجلة الدارة ، السنة 4، العدد 3 (1978)، ص 34.

.Al Juhany, Ibid., p. 211 [491]-

اعتمد الجُهَني في حساباته على سلسلة النسب التي ذكرها ابن عيسى. لكن الفريح الذي اقتبس من المصادر نفسها توصل إلى رقم مختلف لعدد الأسر هنا. وهو يقول إن عددها اثنتان وثلاثون أسرة. انظر: Al-Freih, {The Historical Background of the .b and his Movement,} p. 105ژEmergence of Muhammad Ibn al-Wahh

-[492] المصدر نفسه، ص 105.

-[493] العثيمين، المصدر نفسه، ص 34. ينبغي لنا ملاحظة أنّ أغلب المصادر التي توفر هذه المعطيات والمعلومات كتبها أناس لا ينتمون فقط إلى قبيلة تميم وإنما إلى عشيرة الوهبة ذاتها. ومن أبرز هذه المصادر الشيخ عبد الله بن عبد الرحمن البسام صاحب كتاب علماء نجد خلال ثمانية قرون ، وهو الطبعة الجديدة للكتاب نفسه الذي كان في طبعته الأولى بعنوان علماء نجد خلال ستة قرون . وكلاهما مستخدم من بين مراجع هذه الدراسة.

-[494] البسام، علماء نجد خلال ثمانية قرون ، ج 2، ص 439 - 440. يذكر المؤلف أن بني لام وفروعها كافة هاجرت إلى العراق، لكنها خلّفت وراءها عدداً كبيراً من الأفراد المستوطنين المشتتين على مسافات واسعة في أنحاء نجد (ج 3، ص 822 - 823) حيث يقدّر المؤلف أن قبيلة آل كثير رحلت عن نجد قاصدة العراق في نهاية القرن 11هـ/17م. وقد سرد بعضَ أسماء الأسر المنتسبة إلى تلك القبيلة والتي اختارت البقاء وعيش حياة مستقرة في نجد، وكذلك أسماء البلدات التي عاشت فيها، منها أسرة العجاجي التي تشتتت في بلدات بريدة والأحساء وحريملا وأسرة الثابت في ضرما، والسيف في العُيَينة، واليحيى في عسير، وآل مسند في ثرمدا، والزامل في جلاجل، وفي المُزَاحمية، والقُباش في الوشم، والدعيج في مرات، وغيرها. وعلى ما ذكر البسّام، رحل بدو آل خاطر جميعهم عن نجد، ويضيف إنه إذا بقي من هؤلاء البدو أحد، يتعيّن أنه عقد حلفاً مع القبائل البدوية الأخرى. لاحظ الفرق بين سلوك الجماعتين مع أنهما من قبيلة واحدة. فقد قطعت الأسر المستوطنة علاقاتها بقبيلتها وبالتركيبة القبلية البدوية كلها، ما مكّن تلك الأسر من التفرّق والإقامة في بلدات مختلفة وفي مناطق مختلفة في نجد. والأسر البدوية التي لم تستطع الانضمام إلى قبائلها في العراق لم تستطع الإقلاع عن الحياة البدوية أيضاً ولذلك تعيّن عليها الانضمام إلى قبائل أخر عبر عقد تحالفات (ص 709)، حيث يعتقد المؤلف أن البدو المنتمين إلى قبيلة آل فضول كافة غادروا نجد قاصدين العراق، والذين آثروا البقاء هم الأسر المتوطِّنة التي تفرّقت في سائر أنحاء نجد أيضاً.

-[495] المصدر نفسه، ص 438 - 440، وج 3، ص 709 - 710، 822 - 824. يقول عبد الله بن خميس، كما أشرنا من قبل، بأن هيمنة بني لام على نجد كانت ما بين القرن 9هـ/15م، والقرن 11هـ/17م، وليس ابتداء من القرن 4هـ/10م، كما يقول البسام. انظر الهامش الرقم (66) أعلاه.

-[496] المصدر نفسه، ج 3، ص 710 و822 - 823.

-[497] المصدر نفسه، ج 2، ص 440.

-[498] يذكر ابن عيسى نسب عشيرة المراشدة مبيناً كيف كبرت ثم انقسمت إلى أسر مختلفة متنافسة، وكيفية تشتت بعض هذه الأسر داخل نجد وخارجها. انظر: ابن عيسى، تاريخ بعض الحوادث الواقعة في نجد ووفيات بعض الأعيان وأنسابهم وبناء بعض البلدان (من 700 - 1340هـ) ، ص 36 - 45. كما ينقل الجهني في تحليله لتوسع السكان المستوطنين في نجد عدة أمثلة عن المصادر المحلية على استيطان عدة أسر وتشتتها في ربوع نجد. انظر: Al Juhany, {The History of Najd Prior to the Wahhabis: A Study of Social Political and Religious Conditions in Najd during Three Centuries,} pp. 93-94.

-[499] Al-Freih, {The Historical Background of the Emergence of Muhammad Ibn al-Wahhab and his Movement,} pp. 93-94.

-[500] العبودي في: المصدر نفسه، ص 193 - 194.

-[501] انظر: حمد الجاسر، «مؤرخو نجد من أهلها،» مجلة العرب ، السنة 5، العدد 10 (ربيع الثاني 1391هـ حزيران/يونيو 1971م)، ص 788.

-[502] Ž المؤلفات النجدية كلها، قديمها وحديثها، تتميز بهذه الصفة. انظر على سبيل المثال من المدونات التاريخية القديمة: تاريخ المنقور و تاريخ ابن لعبون وتواريخ «ابن يوسف» و«ابن عباد» و«ابن سلوم» و«ابن ربيعة» و لمع الشهاب لمؤلف مجهول و تاريخ الفاخري وسوابق بن بشر في تاريخ نجد . أما من المؤلفات الحديثة، انظر: إبراهيم بن صالح بن عيسى، تاريخ بعض الحوادث الواقعة في نجد ووفيات بعض الأعيان وأنسابهم وبناء بعض البلدان (من 700 - 1340هـ) (الرياض: الأمانة العامة للاحتفال بمرور مائة عام على تأسيس المملكة العربية السعودية، 1419هـ/1999م)؛ عبد الله بن محمد البسام: تحفة المشتاق في أخبار نجد والحجاز والعراق (الكويت: شركة المختلف للنشر والتوزيع، 2000)، و علماء نجد خلال ثمانية قرون ، 6 ج، ط 2 (الرياض: دار العاصمة، 1419هـ/1998م)؛ عبد الله بن محمد بن خميس، المعجم الجغرافي للمملكة العربية السعودية: معجم اليمامة ، 2 ج، ط 2 (الرياض: مطابع الفرزدق التجارية، 1400هـ/1980م)؛ محمد بن ناصر العبودي، المعجم الجغرافي للبلاد العربية السعودية: بلاد القصيم ، نصوص وأبحاث جغرافية وتاريخية عن جزيرة العرب؛ 21، 6 ج (الرياض: دار اليمامة للبحث والترجمة والنشر، 1979 - 1980)، وحمد الجاسر، جمهرة أنساب الأسر المتحضرة في نجد ، 2 ج، ط 2 (الرياض: دار اليمامة، 1988).

-[503] ابن عيسى، المصدر نفسه، ص 29 - 35، 44، 50 - 51، 61 و78.

-[504] ابن خميس، المصدر نفسه، ج 1، ص 317 - 322.

-[505] المصدر نفسه، ج 2، ص 291.

-[506] انظر ما نقله ابن خميس عن الهمداني وياقوت الحموي وغيرهم، في: المصدر نفسه، ج 2، ص 286 - 287.

-[507] المصدر نفسه، ج 2، ص 442 - 443.

-[508] Nژتsفarnﺕer-e Khosraw's Book of Travels = (Safarnژma) , translated from Persian, with introduction and annotation by W.M. Thackston, Jr. (Albany, NY: Suny Press, 1986), pp. 84-86.

-[509] نقلاً عن: حمد الجاسر، مدينة الرياض عبر أطوار التاريخ (الرياض: دار اليمامة للبحث والترجمة والنشر، 1386هـ/1966م)، ص 80 - 81.

-[510] كلام ابن فضل الله العمري مأخوذ من: مجلة العرب ، السنة 16، العددان 9 - 10 (ربيع الأول - ربيع الثاني 1402هـ كانون الثاني/يناير - شباط/فبراير 1982)، ص 778 - 779. يذكر حمد الجاسر بأن أسرة «آل واصل» في جلاجل والغاط، وأنهم من البدارين، من الدواسر. انظر: الجاسر، جمهرة أنساب الأسر المتحضرة في نجد ، ج 2، ص 855. ترى هل يعود أحمد الواصلي الذي ذكره العمري بنسبه إلى هذه الأسرة؟ هذا ما يبدو.

-[511] حمد بن محمد بن ناصر بن لعبون، تاريخ حمد بن لعبون ، ط 2 (الطائف: مكتبة المعارف، 1408هـ/1988م)، ص 99 - 100.

-[512] ابن خميس، المعجم الجغرافي للمملكة العربية السعودية: معجم اليمامة ، ج 2، ص 333 - 334.

-[513] المصدر نفسه، ج 1، ص 96، 193، 202، 264، 321، 327، 338، 354 - 355، 425 - 426، 472 و533 - 534، وج 2، ص 18، 29، 74 و96 - 97.

-[514] المصدر نفسه، ج 1، ص 321، 425 - 426 و501 - 504، وج 2، ص 96 - 97.

-[515] المصدر نفسه، ص 96 - 97.

-[516] البسام، علماء نجد خلال ثمانية قرون ، ج 3، ص 379.

-[517] المصدر نفسه، ج 2، ص 262.

-[518] المصدر نفسه، ج 3، ص 7.

-[519] المصدر نفسه، ج 5، ص 428.

-[520] المصدر نفسه، ج 5، ص 476.

-[521] المصدر نفسه، ج 3، ص 314.

-[522] المصدر نفسه، ج 3، ص 219.

-[523] المصدر نفسه، ج 1، ص 316.

-[524] المصدر نفسه، ج 3، ص 172.

-[525] المصدر نفسه، ج 6، ص 74 - 75.

-[526] المصدر نفسه، ج 3، ص 315.

-[527] انظر: ابن لعبون، تاريخ حمد بن لعبون ، ج 1، و خزانة التواريخ النجدية ، جمع عبد الله بن عبد الرحمن البسام (الرياض: [د. ن.]، 1419هـ/1999م)، ص 17 - 18، انظر أيضاً: ابن عيسى، تاريخ بعض الحوادث الواقعة في نجد ووفيات بعض الأعيان وأنسابهم وبناء بعض البلدان (من 700 - 1340هـ) ، ص 29 - 30.

-[528] البسام، علماء نجد خلال ثمانية قرون ، ج 2، ص 261.

-[529] انظر تفاصيل الحكاية، في: المصدر نفسه، ج 1، ص 539 - 540.

-[530] ابن لعبون، المصدر نفسه، ص 19 - 20، وابن عيسى، المصدر نفسه، ص 30 - 31.

-[531] المصدران نفسهما، ص 20 - 21، وص 33 - 34 على التوالي.

-[532] ابن عيسى، المصدر نفسه، ص 35.

-[533] المصدر نفسه، ص 35 - 36، والبسام، تحفة المشتاق في أخبار نجد والحجاز والعراق ، ص 29.

-[534] ابن عيسى، المصدر نفسه، ص 43 - 44.

-[535] ابن خميس، المعجم الجغرافي للمملكة العربية السعودية: معجم اليمامة ، ج 1، ص 193.

-[536] ابن عيسى، المصدر نفسه، ص 45.

-[537] التقسيم الطبقي للقبائل قضية أخرى ناشئة عن البنيان القبلي والأيديولوجيا القبلية في نمط العيش البدوي. للاطلاع على مناقشة لهذه القضية، انظر: أبو عبد الرحمن محمد بن عمر بن عقيل، مسائل من تاريخ الجزيرة العربية (الرياض: مؤسسة دار الاصالة، 1993)، ص 235 - 250.

-[538] ابن عيسى، المصدر نفسه، ص 64. بحسب الفاخري حصل ذلك في بلدة الداخلة. انظر: محمد بن عمر الفاخري، تاريخ الفاخري ، دراسة وتحقيق عبد الله بن يوسف الشبل (الرياض: الأمانة العامة للاحتفال بمرور مائة عام على تأسيس المملكة العربية، 1999)، ص 111.

-[539] المصدران نفسهما، ص 78 - 79، وص 127 على التوالي.

-[540] البسام، تحفة المشتاق في أخبار نجد والحجاز والعراق ، ص 102 - 103.

-[541] ابن عيسى، المصدر نفسه، والفاخري، المصدر نفسه، ص 94.

-[542] الفاخري، المصدر نفسه، ص 115.

-[543] ابن عيسى، المصدر نفسه، ص 61.

-[544] المصدر نفسه، ص 63.

-[545] أحمد بن محمد المنقور، الفواكه العديدة في المسائل المفيدة ، 2 ج، ط 4 (بيروت: مركز الطباعة الحديثة، 1401هـ/1981م)، ج 2، ص 194.

-[546] ابن لعبون، تاريخ حمد بن لعبون ، ص 20، وابن عيسى، المصدر نفسه، ص 33.

-[547] ابن عيسى، المصدر نفسه، ص 63 - 74 و79 - 81.

-[548] عثمان بن عبد الله بن بشر، عنوان المجد في تاريخ نجد ، حققه وعلّق عليه عبد الرحمن بن عبد اللطيف بن عبد الله آل الشيخ،

2 ج، ط 4 (الرياض: دارة الملك عبد العزيز، 1402هـ/1982م)، ج 2، ص 356 - 357.

-[549] انظر: المصدر نفسه، ج 2، ص 319 - 357، وابن عيسى، المصدر نفسه، ص 43 - 92. انظر أيضاً: الفاخري، تاريخ الفاخري ، ص 87 - 150.

-[550] Mohamed A. Al-Freih, {The Historical Background of the Emergence of Muhammad Ibn al-Wahhژb and his Movement,} (Thesis, Ph. D., University of California, Los Angeles, 1990), pp. 191-192.

وُهب الموقع الذي أقيمت عليه بلدة الدرعية في وقت لاحق، انظر: ابن بشر، المصدر نفسه، ج 2، ص 296 - 297. وتمّ شراء موقع العُيَينة من الحالات التي تمّ الاستيلاء على المواقع الاستيطانية فيها بالقوة، نذكر بلدة البير في منطقة المحمل وبلدة الحريق في منطقة الفرع. راجع تاريخ بعض الحوادث في نجد. انظر: ابن عيسى، المصدر نفسه، ص 50 - 51. ومن البلدات التي طُورت عملاً بمبدأ إحياء الموات حرمة والتوَيم في سُدَير (ص 30 - 31).

-[551] هناك حالة تم الاستيلاء فيها على بلدة بالقوة بمساعدة القبيلة المهاجِمة.

-[552] لا يوجد في المصادر ما يشير إلى انتساب السكان في أي بلدة تأسست بعد القرن 9هـ/15م إلى قبيلة واحدة. وفي ما يتعلّق ببلدة الدرعية، ذكر ابن خميس، الذي كان واحداً من أهلها، على نحو جازم أن أسر بني خضير أقامت في هذه البلدة منذ أيامها الأولى، ما يشير إلى تنوّع أهل الدرعية على الدوام. انظر: عبد الله بن محمد بن خميس، «التحقيق والتعليق على تاريخ ابن بشر،» مجلة العرب (الرياض)، السنة 3، العدد 4 (1400هـ/1980م)، ص 304. كما عدّد ابن خميس في معجمه أسماء بعض الأسر في البلدات مظهراً أنّه بحلول القرن 12هـ/18م، استوطنت هذه البلداتِ أسرٌ منتمية إلى عدة قبائل، ومن بني خضير أيضاً. من الأمثلة الصارخة في هذا الصدد بلدة ضرما، حيث عدّد المؤلف أسماء بعض الأسر التي قال إنها تنتسب إلى إحدى عشرة قبيلة، فضلاً عن الأسر المنتمية إلى بني خضير التي ذكر منها أسماء 34 أسرة. انظر: ابن خميس، المعجم الجغرافي للمملكة العربية السعودية: معجم اليمامة ، ج 2، ص 96 - 97.

-[553] يتجلّى الميل إلى منح الأراضي في استقطاب مزيد من المستوطنين في حالة الدرعية. كان الموقع الأصلي لهذه المستوطنة ملكاً لابن درع رئيس حَجْر والجزعة. طلب ابن درع إلى قريبه منيع بن ربيعة الذي كان يقيم مع أسرته في القطيف الانتقال إلى نجد. وفي سنة 850هـ/1446م، هاجر ابن ربيعة إلى نجد حيث وهبه ابنُ درع بلدتي المُلَيبيد والغصيبة، وهما موقعان تطوّرا معاً ليصبحا بلدة الدرعية. انظر: ابن بشر، عنوان المجد في تاريخ نجد ، ج 2، ص 296 - 297. والمثال الآخر هو بلدة المجمعة، انظر: ابن لعبون، تاريخ ابن لعبون ، ص 99 - 100. وربما كان حُجيلان بن حمد، رئيس البُرَيدة أوضح مثال على هذا الميل. يقال إن ابن حمد انتهج سياسة منح الأراضي لكل من نوى الإقامة في البريدة بشكل دائم، لا لمجرد العمل. انظر: Al-Freih, {The Historical Background of the Emergence of Muhammad Ibn al-Wahhژb and his Movement,} pp. 193-194, and Uwaidah M. Al Juhany, {The History of Najd Prior to the Wahhabis: A Study of Social Political and Religious Conditions in Najd during Three Centuries,} (Thesis, Ph. D., University of Washington, 1983), pp. 138 and 176-177.

-[554] Soraya Altorki and Donald P. Cole, Arabian Oasis City: The Transformation of (Austin, TX:

.University of Texas Press, 1989), pp. 34-38, and Al Juhany, Ibid., pp. 183-184

-[555] .Altorki and Cole, Ibid., pp. 183-184

-[556] المصدر نفسه، ص 35.

-[557] تعتمد المحاصصة في العادة على تسليم المستأجِر نسبةً معينة من محصول الأرض لمالك الأرض بموجب عقد ينصّ على ذلك. وحتى في الإيجار بموجب الصبرة، يُدفع الإيجار عيناً أيضاً في أغلب الحالات. انظر: المصدر نفسه، ص 37 - 39، و Al Juhany, Ibid., pp. 183-184.

-[558] .Altorki and Cole, Ibid., p. 37

جاء في Arabian Oasis City : «يقال إن أكثر الأراضي الزراعية القديمة في عُنَيزة خضع لنظام الصبرة». ويقول الجهني أيضاً إن نظام الصبرة كان مطبقاً على نطاق واسع في عُنيزة. انظر: Al Juhany, Ibid., p. 184.

-[559] .Altorki and Cole, Ibid., p. 38

-[560] المصدر نفسه، ص 38؛ Al-Freih, {The Historical Background of the Emergence of Muhammad Ibn al-Wahhﺯb and his Movement,} pp. 207-208, and Al Juhany, Ibid., p. 184.

-[561] من دواعي الأسف أن المصادر الأولية والقانونية غير متوافرة لهذا التحقيق في مسألة استئجار الأرض وحيازتها في نجد. لكنّ المصادر التالية تستعرض مناقشة موجزة للصور المختلفة لنظام المحاصصة في البلدات النجدية قبل القرن 12هـ/18م. ولئن اقتصرت مناقشة التركي وكول على بلدة عُنيزة، فهي تبقى مؤشّراً على ما كان يجري في البلدات الأخرى لأن عُنيزة كانت جزءاً من السياق الاجتماعي والاقتصادي نفسه الذي اكتنف منطقة نجد بأسرها. انظر: Al Juhany, Ibid., pp. 183-185, and Altorki and Cole, Ibid., pp. 207-208.

-[562] ابن عيسى، تاريخ بعض الحوادث الواقعة في نجد ووفيات بعض الأعيان وأنسابهم وبناء بعض البلدان (من 700 - 1340هـ) ، ص 51. لم يعط ابن عيسى أي تفاصيل عن طبيعة المحاصصة هنا ولا عن مساحة الأرض ونوع الإيجار اللازم دفعه ومقداره ومدة اتفاقية الإيجار والشروط الأخرى ذات الصلة. ويبدو بناء بلدة على أرض مستأجرة غريباً ما لم تنصّ اتفاقية الإيجار على أنّه يحقّ للمحاصِص بعد مدة زمنية معيّنة امتلاك تلك الأرض بعد تحقيق شرط معيّن.

-[563] محمد بن عمر الفاخري، الأخبار النجدية ، دراسة وتحقيق عبد الله بن يوسف الشبل (الرياض: جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، [د. ت.])، ص 65، 67، 76 و88.

-[564] الواضح أن المركز الدِّيني للعالِم قبل القرن 12هـ/18م كان مصدراً طيباً لجني المال. وكما ذكرنا أعلاه، أحد المؤشرات الدالة على ذلك القدرة المالية التي مكّنت أسر العلماء من تغطية نفقات تعليم أبنائهم الذين تفرغوا للعلم قبل أن يصبحوا علماء، وربما كان ذلك أحد الأسباب الرئيسة التي قد تفسّر انتماء عدة علماء إلى أسر معينة.

-[565] عبد الله الصالح العثيمين، «نجد منذ القرن العاشر الهجري حتى ظهور الشيخ محمد بن عبد الوهاب،» مجلة الدارة ، السنة 4، العدد 3 (1978)، ص 34.

-[566] لذلك، ذكر العالم محمد بن ربيعة في سيرته أنّه سافر إلى الحجاز ذات مرة بين عامي 1090 هـ/1679م و1134هـ/1721م، واشترى عدداً من المزارع، ومكتبة معلّمه عقب وفاته. انظر: محمد بن ربيعة، تاريخ ابن ربيعة ، دراسة وتحقيق عبد الله بن يوسف الشبل (الرياض: النادي الأدبي، 1406هـ/1986م)، ص 70، 76، 80، 82 و87. كما يذكر عالم آخر هو أحمد المنقور في سيرته أنه أدّى فريضة الحج أربع مرات بين عامي 1091هـ/1680م و1114هـ/1702م، واشترى عبداً، واشترى مزرعتين ووسعهما. انظر: تاريخ الشيخ أحمد بن محمد المنقور ، تحقيق عبد العزيز بن عبد الله الخويطر (الرياض: مؤسسة الجزيرة، 1390هـ/1970م)، ص 57 - 58، 60، 69، 73 و76 - 77.

-[567] البسام، علماء نجد خلال ثمانية قرون . حرص البسّام في ذكره السير المفصلة للعلماء النجديين الذين عاشوا في سحابة ستة قرون على تفصيل شجرة النسب العائلي لأغلب العلماء الثلاثمئة والثمانية والثلاثين الذين ذكرهم في كتابه، وعلى ما ذكر البسّام هنا، انتمت الأغلبية الساحقة من هؤلاء العلماء لشريحة القبيليين السكانية في نجد، وما تبقّى كانوا أقلية صغيرة من شريحة الخضيريين.

-[568] George Rentz, in: The Encyclopedia of Islam (Leiden: E. J. Brill, 1978), s.v. {Banu Khadir}, p. 906.

-[569] كتب الرحالة البريطاني دوتي، في أثناء إقامته في عُنيزة في سياق التعليق على البناء الوظيفي لهذه البلدة، الملاحظة الآتية «كافة الأسر الثرية من ملاّك الأراضي». وأضاف «التجار الغرباء الأغنياء كانوا خمسة عشر شخصاً»، في إشارة إلى التجّار الذين أداروا التجارة بين عُنيزة والعالم الخارجي. انظر: Charles M. Doughty, Wanderings in Arabia (An Abridgement of {Travels in Arabia Desert}) , 2 vols. (New York: Thomas Seltzer, 1924), vol. 2, p. 199.

-[570] كول والتركي ناقشا في كتابهما بعض حالات المحاصِصين في بلدة عُنيزة في مستهل القرن العشرين. لم يستطع بعض المحاصصين توظيف العمال، ولذلك اشتغلوا في الأرض مع أسرهم من دون مساعدة من أحد. وعادة ما كانت مساحات الأراضي في هذه الحالات صغيرة. وفي حالات أخرى، توجّب على المحاصص أن يشتغل وأسرته في أرضه مع قدرته على توظيف أسرة أخرى تعينه على الاعتناء بمزرعته. ومن دواعي الأسف أنه لا يوجد ما يشير في مناقشة المؤلفَيْن إلى إثنية المحاصصين والعمال الذين استأجروهم للعمل لديهم. انظر: Altorki and Cole, Arabian Oasis City: The Transformation of , pp. 38-41.

-[571] Doughty, Ibid., pp. 198-199.

-[572] المصدر نفسه، ص 199.

-[573] المصدر نفسه، ص 198 - 199.

-[574] المصدر نفسه، ص 139. لئن وصفت ملاحظاتُ دوتي بلدةَ عُنيزة في القرن 13هـ/19م، ما زلنا نستطيع الاستدلال من تلك الملاحظات على الأوضاع التي سادت البلدات في حقبة سابقة. فمن ناحية ، شكلت عنيزة جزءاً من سياق أوسع ساد منطقة نجد بأسرها، و من ناحية أخرى ، كانت البلدات الأخرى، من وجوه عديدة، امتدادات للبلدات التي سبقتها. وإذ كانت وتيرة التغيّر الاجتماعي

بطيئة في تلك الحقبة، لا يُتوقع أن تكون البلدات الأخرى مختلفة عن عنيزة اختلافاً كبيراً.

-[575] Rentz, in: The Encyclopedia of Islam , p. 906.

لئن كانت ملكية عامة الأراضي في يد أقلية من شريحة القبيليين السكانية في البلدة، كان الرئيس وأسرته من امتلك أغلب الأراضي. في الواقع، كانت الأراضي التي في حوزة رئيس البلدة شاسعة للغاية إلى حد أنه استطاع منح قطع من الأرض لمستوطنين جدد، وكذلك منح الأرض أو بيعها لإقامة مستوطنة جديدة. من الأراضي التي وُهبت بغرض إقامة مستوطنات موقعا الدرعية والمجمعة. انظر: بن عيسى، تاريخ بعض الحوادث الواقعة في نجد ووفيات بعض الأعيان وأنسابهم وبناء بعض البلدان (من 700 - 1340هـ) ، ص 32 - 33 و36. والأراضي التي بيعت للغرض ذاته أراضي بلدتي العُيَينة وحريملا (ص 35). انظر أيضاً: ابن لعبون، تاريخ ابن لعبون ، ص 96. وقد رأينا كيف أن رئيس بلدة بُرَيدة وهب قطعاً من الأرض للمستوطنين الجدد في بلدته. انظر محمد بن ناصر العبودي، في: Al-Freih, {The Historical Background of the Emergence of Muhammad Ibn al-Wahhﬞb and his Movement,} pp. 193-194.

-[576] إن أشكال الإيجار التي ذُكر أنها كانت شائعة في البلدات النجدية أربعة: المُساقاة والمزارَعة (المحاصصة) والمُغَارسة والصبرة. كان مالك الأرض تاجراً في أغلب الحالات وكان يؤجر أرضه في هذه الأشكال كافة مقابل إيجار يُدفع نقداً أو عيناً تبعاً لعقد الإيجار. للاطلاع على مزيد من التفاصيل، انظر: Al-Freih, Ibid., pp. 207-208; Al Juhany, {The History of Najd Prior to the Wahhabis: A Study of Social Political and Religious Conditions in Najd during Three Centuries,} p. 148, and Altorki and Cole, Arabian Oasis City: The Transformation of , p. 38.

تجدر الإشارة هنا إلى أن البُعد الطبقي للعلاقة بين الطائفتين ضَمَرَ مع إقامة الدولة السعودية. وفي الوقت الحاضر، أصبح مفهوما القبيليين والخضيريين رمزين للمنزلة فحسب، أو عاملاً في الزواج لأن المصاهرة بين الطائفتين لا تزال مرفوضة من القبيليين عموماً.

-[577] ليس في المصادر المتاحة لهذه الدراسة ما يؤازر هذا الزعم لأنّ تلك المصادر لم تأت على ذكر الخضيريين. لكن يوجد وثيقة على شكل وصية شخصيّة يرجع تاريخها إلى القرن 8هـ/14م تُظهر أن الحاج صبيح، وهو عبد أُعتق، امتلك عدة مزارع وأصبح أحد أفراد طبقة الأثرياء في بلدة أُشَيقر في منطقة الوشم. انظر: عبد العزيز المبارك، «وثائق الأحوال الشخصية من الناحية التاريخية،» العرب (دار اليمامة، الرياض)، العدد 1 (1967)، ص 51 - 59. هذه حالة واحدة لا تثبت أنّ امتلاك أفراد من الشريحة المتواضعة للأرض شكّل ظاهرة متفشية، لكنّ الحاج صبيح الذي كان رقيقاً يمثّل حالة لافتة هنا. وينبغي لنا أن نشير إلى أنّه كان في عداد من شهد على وصيته أفرادٌ من أسر مرموقة من القبيليين في بلدة أُشيقر، ما يشير إلى أن عبداً تحرّر وأصبح ثرياً. وإنْ كان ذلك غير مألوف فقد كان أمراً عادياً ومقبولاً في المجتمع كله. ولمّا كان عدد العبيد والمُعتَقين صغيراً وكانوا دون الخضيريين في المنزلة في نظام التقسيم الطبقي النجدي، يمكن الافتراض بأنّ تملّك أفراد من هذه الشريحة للأرض كان شائعاً وإن كان محدوداً مقارنة بالقبيليين.

-[578] أشارت السجلات التاريخية المحلية إلى سنوات قحط ومجاعة نزلت بنجد. وقد أعطى الناس هذه السنين أسماء لحفظها في الذاكرة وللمساعدة على تتبّع الدورات المناخية. مثال ذلك، لم تستطع قافلة لقبيلة بدوية من آل كثير في سنة 1047هـ العثور على طعام في منطقتي العارض وسُدَير، ما أرغمها على مواصلة سيرها جنوباً إلى الخرج حيث تمكّنت من التزود بالمؤن. كانت تلك سنة قحط جديد أطلق عليها اسم بلادان. انظر: تاريخ الشيخ أحمد بن محمد المنقور ، ص 43 - 44، 50، 52، 54، 66 و79. ويمكن أن تجد أخباراً مشابهة عن القحط، وتلف المحاصيل، والمصاعب الاقتصادية في مصادر محلية أخرى. انظر مثلاً: الفاخري، الأخبار النجدية ،

ص 68، 72 - 74، 76، 80، 83، 90 - 91 و133.

-[579] الفاخري، المصدر نفسه، ص 98 - 99.

-[580] حمد الجاسر، جمهرة أنساب الأسر المتحضرة في نجد، 2 ج، ط 2 (الرياض: دار اليمامة، 1988)، ج 1، ص 4 - 5.

-[581] لمّا كان الزواج الناحية الوحيدة التي تكون فيها الاختلافات بين القبيليين والخضيريين ذات صلة ومهمة، لا بدّ من أنها المثال الأبرز على طريقة عمل ذاكرة المجتمع في هذا الخصوص، لأن أحد الإجراءات المهمة الواجب اتباعها في ترتيبات الزواج التأكّد من أن طرفي الزواج ينتميان إلى شريحة واحدة، والتجلّي الآخر هو المؤلفات التي بحثت في الأنساب، أو ما يعرف بعلم الأنساب. إنّها مؤلفات شعبية تُقرأ على نطاق واسع، ولذلك فإنّ المنشورات التي تتناول هذا الموضوع متوافرة بكثرة. وهناك عدة مصادر استعنّا بها في هذه الدراسة، تولي عناية بالغة لأنساب أفراد وأسر معيّنة، وإن أريد منها أن تكون مصادر تاريخية. انظر مثال ذلك: ابن عيسى، تاريخ بعض الحوادث الواقعة في نجد ووفيات بعض الأعيان وأنسابهم وبناء بعض البلدان (من 700 - 1340هـ) ؛ ابن خميس، المعجم الجغرافي للمملكة العربية السعودية: معجم اليمامة ، والبسام، علماء نجد خلال ثمانية قرون ، وتجد في المرجع الأخير سِيَر العلماء النجديين، ولذلك شكّل النسب جزءاً محورياً في المجلدات الثلاثة. وهناك مصدر آخر هو في الواقع دراسة لأنساب طائفة معيّنة من الأسر، أسر بني وائل التي ينتسب إليها المؤلف. راجع تاريخ حمد بن لعبون ، لابن لعبون، المصدر السابق. للاطلاع على مناقشة عامة ممتعة لعلم الأنساب، انظر: طريف الخالدي، فكرة التاريخ عند العرب من الكتاب إلى المقدمة ، ترجمة حسني زينة (بيروت: دار النهار، 1997).

-[582] Altorki and Cole, Arabian Oasis City: The Transformation of , p. 24.

كُرّس هذا الكتاب لبلدة عُنيزة، لكننا نستطيع من وجوه عديدة اعتبار هذه البلدة مثالاً على وضع اجتماعي وسياسي أوسع بكثير يشمل البلدات النجدية الأخرى، والظاهر أن وضع الخضيريين كان أسوأ من وضع القبيليين. أحد المؤشرات اللافتة على ذلك أن أفراد هذه الشريحة لم يشاركوا في نشاطات بناء المستوطنات، وعلى ما ذكرت المصادر المحلية، ليس في المستوطنات التي ذُكر أنها أقيمت بعد القرن 9هـ/15م امتلكتها و/أو أقامتها أسرة أو فرد من جماعة الخضيريين. لكنّ ابن لعبون لمّح بطريقة غامضة إلى أن الموقع الذي بنيت عليه بلدة حريملا كان ملكاً لآل أبي ريشة في الأصل، وليس واضحاً إن كانت أسرة وحيدة وهو الظاهر أو عشيرة. وقد وصفَ آل أبي ريشة بأنهم من الموالي الذين استوطنوا هذا الموقع، ثم اعتراهم الضعف وأُرغموا على الرحيل. وليس واضحاً أيضاً إن كان ابن لعبون يعني بعبارة الموالي العبيد أو الوكلاء. انظر: ابن لعبون، تاريخ ابن لعبون ، ص 96 - 97. وفي الإصدار الثاني، يشير المؤلف إلى آل أبي ريشة بأنهم موالٍ قدموا من الشام (سوريا). إذا كان ذلك صحيحاً، تكون تلك أول مستوطنة ذكرت المصادر أن جماعات من طبقة الموالي استقرت فيها.

-[583] كانت الأوضاع الاقتصادية في نجد متقلّبة للغاية إلى حدّ أنّ هذه المنطقة كانت دائماً فريسة موجات القحط المتكرّرة. وقال الفخري في وصف التأثير الكارثي والعميق الأثر للقحط في نجد سنة 1136هـ/1723م أنّ آبار المياه جفّت، وأنّ كثيرين من أهل نجد أرغموا على الرحيل عنها وقصد الأحساء والعراق. انظر: الفاخري، الأخبار النجدية ، ص 98 - 99.

-[584] يقترح الجاسر احتمالات أخرى لإضاعة النجديين هوياتهم القبلية، وهي الالتصاق بالأرض مدة طويلة والفقر والضلوع في نشاطات إجرامية. انظر: Al-Freih, {The Historical Background of the Emergence of Muhammad Ibn al-

.b and his Movement,} p. 204ژWahh

لكنّ هذه الحالات ليست شاملة. لمعرفة المزيد عن هذا الموضوع، انظر الفصل السابق.

-[585] تعدّ مسألة بني خضير أو الخضيريين إحدى المسائل التي هي محل تجاهل كبير في المجتمع السعودي، وهي لم تحظ بدراسة كافية في تاريخ هذا المجتمع. إنها قضية مؤثرة يرغب طرفا المجتمع في تجنّبها. لكنّ هذه المسألة تحمل مضامين سوسيولوجية مهمة بشأن تطوّر المجتمع السعودي في السابق. ولئن كانت طائفة الخضيريين تختلف عن طائفة القبيليين لعدم امتلاكها نسباً قبلياً واضحاً، فهذا الاختلاف الإثني لم يُظهر فوارق في المظهر الخارجي للطائفتين، ولا في نمط العيش أو اللغة أو الثقافة. في الواقع، إذا لم تتوافر للمرء معلومات مسبقاً، لن يتمكّن من تمييز أحد أبناء هذه الشريحة عن تلك. فمن ناحية ، يعكس هذا التقسيم الطبقي بساطة المجتمع الذي نشأ فيه. ولما كان التقسيم الطبقي يعتمد على معلومات مجرّدة محفوظة لا على سمة ملموسة يمكن ملاحظتها مثل اللون أو اللغة أو اللهجة مثلاً، دلّ ذلك على أنّ المجتمع صغير وبسيط يعرف فيه كلُّ الناس أو جلّهم بعضَهم بعضاً، ويعرفون عن الطرف الآخر كل ما ينبغي لهم معرفته. و الناحية الثانية هي أن نوع التقسيم الطبقي يشير إلى أن المجتمع الإنساني مهما كان مستوى تطوّره يرى في التقسيم آلية ضرورية لعمل كيانه. لذلك، إذا بدا أنه لا يوجد أساس ملموس للتقسيم الطبقي، فإن المجتمع يملك من المرونة والإبداعية ما يمكّنه من العثور على الأساس المطلوب. و الناحية الثالثة وربما الأهم هي أنه نشأة الخضيريين ارتبطت بشكل وثيق بعملية الاستيطان وتأثيرها الحضري في المجتمع، فهذا التقسيم يُظهر من بعض الوجوه أن المجتمع قاوم التأثير الحضري للعلمية الاستيطانية. وهذا مع العلم أنّ المجتمع نفسه هو الذي أطلق عملية الاستيطان ذاتها، ما يشير إلى عمليات جدلية في تكوين المجتمع الإنساني وتطوّره.

-[586] البسام، علماء نجد خلال ثمانية قرون ، ج 1، ص 17.

-[587] المبارك، «وثائق الأحوال الشخصية من الناحية التاريخية،» ص 51 - 59. يشير المبارك إلى أن وصية الحاج صبيح كُتبت بموجب الشروط الفقهية المنصوص عليها في مذهب الإمام أحمد بن حنبل. والأهمّ من ذلك أنّ إشارة المبارك إلى أنّ هذه الوصية تعطينا مثالاً على نموذج جرى اتّباعه منذ ذلك الحين في كتابة الوصايا. ولتعزيز وجهة نظره، عرض المبارك وصيتين أخريين كُتبتا في القرن 10هـ/16م. وعلى هذا الأساس، استنتج بأن المذهب الحنبلي كان المذهب السائد في نجد قبل القرن 10هـ/16م، أي قبل زمن طويل من نشأة الحركة الوهّابية. انظر: العرب ، العدد 6 (1967)، ص 554 - 561.

-[588] هذه هي الأوضاع السياسية التي سادت سائر البلدات النجدية بلا استثناء. أشهر الأمثلة على ذلك تلك البلدات الواقعة في مناطق الوشم وسُدَير والعارض والمحمل. شكّل استقلال هذه البلدات أساس العلاقات بينها، وربما أوضح مثال على ذلك منطقة الوشم التي استقرّ في بلداتها في الأغلب أفراد من قبيلة تميم، وحكمتها أسر من القبيلة ذاتها أو حملت نسبها أعني نسب العناقر. للاطلاع على الأوضاع السياسية في تلك البلدات انظر: ابن عيسى، تاريخ بعض الحوادث الواقعة في نجد ووفيات بعض الأعيان وأنسابهم وبناء بعض البلدان (من 700 - 1340هـ) ، ص 65 - 66، 69 - 73، 80 - 81، 87، 89، 101 - 102 و107.

-[589] عبد الله الصالح العثيمين ، بحوث وتعليقات في تاريخ المملكة العربية السعودية (الرياض: مطابع دار الهلال، 1403هـ/1984م)، ص 160.

-[590] عبد الله الصالح العثيمين، تاريخ المملكة العربية السعودية ، 2 ج (الرياض: [د. ن.]، 1411هـ/1990م)، ص 173.

-[591] للاطلاع على مناقشة لعملية التقطيع وتأثيراتها في المجتمع القبلي، انظر: J. Chelhods {Kabila,} in: The

.Encyclopedia of Islam , pp. 334-335

يربط شيلهودز في معالجته مفهوم القبيلة بما يسمّيه الازدواجية الجوهرية للمجتمع القبلي، مثل عدنان/قحطان وربيعة/مضر، «بعملية التقطيع المطردة» التي يخضع لها هذا المجتمع دائماً. لكن شيلهودز لا يميّز بين قبيلة متحضّرة وقبيلة بدوية (ص 335). وللاطلاع على مناقشة مسهبة للتقطيع في حالة آل مرّة البدوية، انظر: Donald P. Cole, Nomads of the Nomads: The Al Murrah .Bedouin of the Empty Quarter , Worlds of Man (Chicago, IL: Aldine Pub. Co., 1975), pp. 82-104

يلفت كول في مناقشته انتباه القارئ إلى دور عملية التقطيع في حالة آل مرّة. وهو يقول إنها العملية التي «أنشأت علاقات بين عدد متزايد من الجماعات، لكنّها سمحت عندما اقترنت بنظام تسمية الأنساب للناس بالارتباط ببعضهم كأقرباء وإن كانوا متباعدين في النسب». ويضيف «وإذْ حافظت جماعة الأقرباء المسمّاة على وجودها بمرور الوقت، تتفاوت الجماعة الحقيقية التي تنشط بفاعلية من موسم إلى آخر، والاندماجات في سنة معينة لا تكرّر نفسها تماماً في السنة التي تليها إلاّ نادراً»، (ص 83).

-[592] يتجلّى ذلك في مآل بعض القبائل المتحضّرة في نجد حتى قبل القرن 9هـ/15م. وقد ناقشنا في الفصلين السابقَين في هذه الدراسة تشتّت قبائل بني حنيفة وتميم ولام وتفكّكها.

-[593] البسام، علماء نجد خلال ثمانية قرون ، ج 2، ص 438 - 440.

-[594] خضعت قبيلة كبيرة أخرى هي قبيلة تميم للعملية ذاتها في منطقة الوشم. كانت تميم ثاني قبيلة بعد بني حنيفة تحطّ رحالها على نطاق واسع داخل أراضيها التقليدية، كما خضعت قبائل أخرى وبطون هذه القبائل التي استقرت خارج أراضيها التقليدية إلى عمليات إعادة الاستيطان والتشرذم والتصدّع ذاتها. انظر الفصل السابق.

-[595] قارن بكتاب لـ: مجموعة من العلماء، الجامع الفريد في شرح كتاب التوحيد (القاهرة: دار ابن حزم، 1429هـ/2009م)، ج 1، ص 30 - 33.

-[596] ما قاله ابن تيمية موجود، في: محمد السيد الجليند، قضية الألوهية بين الدين والفلسفة: مع تحقيق كتاب التوحيد لابن تيمية (القاهرة: دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، 2001)، ص 276.

-[597] مجموعة من العلماء، الجامع الفريد في شرح كتاب التوحيد ، ص 32.

-[598] عبد الرحمن بن محمد بن قاسم، الدرر السنية في الأجوبة النجدية ، ج 9، ص 190.

-[599] المصدر نفسه، ج 9، ص 5 - 6.

-[600] المصدر نفسه، ج 9، ص 188.

-[601] المصدر نفسه، ج 9، ص 192.

-[602] عبد الله بن عبد الرحمن صالح البسام، علماء نجد خلال ثمانية قرون ، 6 ج، ط 2 (الرياض: دار العاصمة، 1419هـ/1998م)، ج 1، ص 14 - 19. انظر أيضاً: عبد الله الصالح العثيمين، «نجد منذ القرن العاشر الهجري حتى ظهور الشيخ

محمد بن عبد الوهاب،» مجلة الدارة ، السنة 4، العدد 3 (1978)، ص 33 - 39.

-[603] سنناقش هذه المسألة بمزيد من التفصيل في القسم الآتي.

-[604] لم تذكر المصادر الرئيسة أو الثانوية على التحديد السنة التي زاول فيها الشيخ نشاطاته الدِّينية في نجد، وبالتالي السنة التي أطلق فيها حركته. وللتدليل على مدى غموض المعلومات المتعلّقة بذلك، لم يستطع العثيمين، وهو مؤرّخ الحركة وكاتب سيرة زعيمها، تحديد السنة التي أقام فيها الشيخ في حُريملا؛ حيث ذكر أنّه أطلق حركته فيها. قال العثيمين في موضع إنه أطلقها بين سنة 1144هـ/1731م وسنة 1149هـ/1736م. انظر: عبد الله الصالح العثيمين، الشيخ محمد بن عبد الوهاب: حياته وفكره (الرياض: دار العلوم، 1979)، ص 44 - 45. وذكر في موضع آخر أنّ الشيخ أطلق حركته بين سنة 1143هـ/1730م وسنة 1147هـ/1734م. انظر أيضاً: عبد الله الصالح العثيمين ، بحوث وتعليقات في تاريخ المملكة العربية السعودية (الرياض: مطابع دار الهلال، 1403هـ/1984م)، ص 49. لم يستطع المؤلّف في كلا الكتابين تحديد فترة زمنية أدق من النطاق المبيّن كما لم يذكر المرحلة التي يُفترض أن السنة المنشودة كانت تنتمي إليها. وهذا ليس خطأ العثيمين بالطبع وإنما خطأ المراجع الأولية، ولا سيّما ابن غنّام الذي ألّف كتابه التاريخي والسيرة الذاتية للشيخ وحركته في زمن الشيخ نفسه.

-[605] عثمان بن عبد الله بن بشر، عنوان المجد في تاريخ نجد ، حققه وعلّق عليه عبد الرحمن بن عبد اللطيف بن عبد الله آل الشيخ، 2 ج، ط 4 (الرياض: دارة الملك عبد العزيز، 1402هـ/1982م)، ج 2، ص 367. عند الحديث عن وفاة رئيس بلدة العُيينة في سنة 1138هـ/1725م، ذكر ابن بشر أن منطقة نجد لم تعرف له مثيلاً في ثروته وفي سلطته.

-[606] المصدر نفسه، ج 1، ص 42 - 43. بعد ذلك يقول ابن بشر إن الشيخ ابن عبد الوهّاب استقرّ في الدرعية في سنة 1158هـ/1745م (ص 47).

-[607] حسين بن غنام، تاريخ نجد [المسمى روضة الأفكار والأفهام لمرتاد حال الإمام وتعداد غزوات ذوي الإسلام]، حرره وحققه ناصر الدين الأسد، ط 4 (بيروت: دار الشروق، 1994)، ص 87.

-[608] ابن بشر، المصدر نفسه، ج 1، ص 38 و42.

-[609] تجدر الإشارة هنا إلى أنه لا يوجد في سائر المصادر المحليّة سواء التي كُتبت قبل الحركة الوهّابية أم بعدها ما يشير إلى أنّ سبب انهيار النظام كان تذمّراً شعبياً أو انتفاضة شعبية. وهذا ما يظهر في أعمال العنف كافة التي ذكرت المصادر أنها ارتُكبت على يد الأسر الحاكمة أو بتوجيه منها داخل كل مدينة وبين المدن. من الأمثلة على ذلك القتال المستمرّ آنذاك بين الأسرتين الحاكمتين في مدينتي أُشيقر وعُنيزة. انظر: إبراهيم بن صالح بن عيسى، تاريخ بعض الحوادث الواقعة في نجد ووفيات بعض الأعيان وأنسابهم وبناء بعض البلدان (من 700 - 1340هـ) ، نصوص وأبحاث جغرافية وتاريخية عن جزيرة العرب (الرياض: دار اليمامة للبحث والترجمة والنشر، 1386هـ/1966م)، ص 66، 81، 83 - 84 و95.

-[610] ابن بشر، المصدر نفسه، ج 1، ص 38.

-[611] المصدر نفسه، ج 1، ص 42.

-[612] انظر الفصل الثاني في وصف الشيخ للبلدات التي انفصلت عن الدولة بأنها مرتدَّة، رابطاً بذلك بين الانفصال السياسي عن الدولة والارتداد بالمعنى الديني.

-[613] يتوافر لهذه الدراسة اثنان من المصادر التي كُتبت قبل نشأة الحركة الوهّابية. الأول هو: تاريخ ابن ربيعة ، دراسة وتحقيق عبد الله بن يوسف الشبل (الرياض: النادي الأدبي، 1406هـ/1986م)، و الثاني هو: تاريخ الشيخ أحمد بن محمد المنقور ، تحقيق عبد العزيز بن عبد الله الخويطر (الرياض: مؤسسة الجزيرة، 1390هـ/1970م). يوجد مصدر قديم آخر كتبه أحمد البسّام، لكنّه غير متوافر لهذا التحقيق. لكن على ما ذكر الخويطر، يرجّح أن المنقور عوّل في تأليف كتابه على مخطوطة البسّام. انظر: تاريخ الشيخ أحمد بن محمد المنقور ، ص 7 - 8. وأعرب الشبل عن فكرة مشابهة بشأن محمد بن ربيعة العوسجي. انظر: تاريخ ابن ربيعة ، ص 29 - 30.

-[614] عن هذه الملاحظات، انظر الفصل السابع من هذا الكتاب.

-[615] محمد بن عمر الفاخري، الأخبار النجدية ، دراسة وتحقيق عبد الله بن يوسف الشبل (الرياض: جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، [د. ت.])، ص 73، 79 - 81، 86 و88 - 89، وابن عيسى، تاريخ بعض الحوادث الواقعة في نجد ووفيات بعض الأعيان وأنسابهم وبناء بعض البلدان (من 700 - 1340هـ) ، ص 60، 64 - 65، 69، 71، 80 - 81، 87 و94.

-[616] ابن المنقور، تاريخ الشيخ أحمد بن محمد المنقور ، ص 48 - 49، 54 - 55 و61 - 62، والفاخري، المصدر نفسه، ص 81 - 82، 85، 100 و105. انظر أيضاً: ابن عيسى، المصدر نفسه، ص 66، 68، 70، 76 - 78، 85 - 86، 92، 95 و101 - 106.

-[617] خير الحالات التي نستدلّ بها هنا أُشيقر وحريملا وعنيزة. انظر حالة حريملا، في: ابن غنام، تاريخ نجد ، ص 84. وفي حالتي أشيقر وعنيزة، انظر: ابن عيسى، المصدر نفسه، ص 78، 83 - 84 و103 (في حالة أشيقر)، وص 323 - 235 (في حالة عنيزة). كما وصف ابن بشر كيف أصبحت بلدة التويم مقسمة إلى أربعة أحياء ترأّس كل منها رجل واحد. انظر: ابن بشر، عنوان المجد في تاريخ نجد ، ج 2، ص 356 - 357.

-[618] مثال ذلك، اشتُهرت سنة 1065هـ/1654م، على ما ذكر المنقور، بسنة هبران، واشتُهرت سنة 1076هـ/1665م بسنة صلهام، واشتُهرت سنة 1086هـ/1675م بسنة جرادان، وهذه أسماء ثلاث موجات قحط شديدة. انظر: ابن المنقور، المصدر نفسه، ص 50، 52 و54 على التوالي. وذكر ابن ربيعة الأسماء ذاتها، لكن التواريخ لم تتطابق في جميع الحالات. من ذلك أنه ذكر أن قحط هبران كان في سنة 1061هـ/1650م، وأن قحط صلهام كان في سنة 1077 هـ/1666م. انظر: ابن ربيعة، تاريخ ابن ربيعة ، ص 63 و66 على التوالي. يتفق ابن ربيعة مع المنقور في تحديد سنة جرادان. انظر المصدر نفسه، ص 69. وبالطريقة ذاتها، أعطى أهلُ نجد اسماً لكلّ سنة شكّلت نهاية القحط وعودة موسم الأمطار. وبالتالي، شهدت سنة 1079هـ/1668م نهاية قحط صلهام فأطلق على هذه السنة اسم «دلهام رجعان». انظر: الفاخري، الأخبار النجدية ، ص 52، أو سُميت «دلهام» فقط كما في تاريخ ابن ربيعة (ص 66).

-[619] ابن المنقور، المصدر نفسه، ص 52. كما أشرنا أعلاه، ذكر المنقور أن سنة حلول القحط صلهام كانت 1076هـ لا سنة 1077هـ. ولم يذكر ابن ربيعة ولا ابن المنقور أي تفاصيل عن وقع ذلك القحط الشديد عظيم الأثر. لكن الفاخري، الذي يتفق مع ابن ربيعة في سنة حلول القحط صلهام أعطى بعض التفاصيل المتعلّقة بالأثر المدمّر الذي أحدثه هذا القحط. انظر: الفاخري، المصدر نفسه، ص 73 - 74.

-[620] ابن ربيعة، المصدر نفسه، ص 88، والفاخري، المصدر نفسه، ص 98 - 99.

-[621] الفاخري، المصدر نفسه، ص 120.

-[622] المصدر نفسه، ص 124.

-[623] ذكرت المصادر أن النزاعات بين الأسر وداخلها شكّلت العنصر الرئيس في الفوضى السياسية خلال تلك المدة. لكنّ عدداً من حالات الاقتتال بين تلك الأسر شملت أشخاصاً قريبي النسب، ما عكس عمق الشرخ في البناء الاجتماعي والسياسي للمجتمع الحضري في ذلك الوقت. من بين الأسر المعروفة التي عانت موجات مستمرّة من النزاعات العنيفة بين رؤسائها أسرة الدروع من قبيلة بني حنيفة في بلدة الدرعية وأسرة الوهبة من قبيلة تميم في أشيقر. انظر: ابن عيسى، تاريخ بعض الحوادث الواقعة في نجد ووفيات بعض الأعيان وأنسابهم وبناء بعض البلدان (من 700 - 1340هـ) ، في حالة الدروع (ص 37، 39 - 41، 74)، وفي حالة أسرة الدروع (ص 66، 78، 83 - 85، 95 و103 - 104). انظر أيضاً: ابن بشر، عنوان المجد في تاريخ نجد ، ص 368.

-[624] انظر مناقشة هذه النقطة في: العثيمين ، بحوث وتعليقات في تاريخ المملكة العربية السعودية ، ص 15 - 16، حيث ذكر المؤلّف أنّ السبب الرئيس للاختلاف في مفهوم السلطة وطريقة تبوُّء سدة القيادة بين القبائل البدوية من ناحية ، وبين البلدات من ناحية أخرى يمكن أن يُعزى إلى أن الملكية في نمط العيش البدوي متنقلة بطبيعتها. وهي تتشكّل في أغلب الحالات البهائم والخيام. لكنّ ملكية المستوطن في البلدة ثابتة دائماً مثل مزرعة أو متجر ومنزل.

-[625] Uwaidah M. Al Juhany, {The History of Najd Prior to the Wahhabis: A Study of Social Political and Religious Conditions in Najd during Three Centuries,} (Thesis, Ph. D., University of Washington, 1983), p. 270.

-[626] عدّد الجُهَني مقتبساً من المصادر المحلّية بعض الأحلاف التي عُقدت في أوقات مختلفة بين بعض الجماعات البدوية والبلدات، مثل: تحالف قبيلة الظفير وبلدات جلاجل والرياض وثرمدا وعنيزة؛ وتحالف آل كثير وبلدتي الدرعية والعمارية؛ وتحالف قبيلة سُبَيع وبلدة الدرعية. انظر: المصدر نفسه، ص 270 - 271. للاطلاع على حالات اقتتال القبائل البدوية في ما بينها، انظر: الفاخري، الأخبار النجدية ، ص 102 - 103.

-[627] تتضمّن الحالات من هذا النوع رئيس سابق لبلدة التويم اسمه عبد الله الوائلي الذي استنصر رئيس قبيلة الظفير البدوية، ورئيس بلدة جلاجل لاستعادة حكم التويم من ابن عمّه. انظر: ابن عيسى، تاريخ بعض الحوادث الواقعة في نجد ووفيات بعض الأعيان وأنسابهم وبناء بعض البلدان (من 700 - 1340هـ) ، ص 101 - 102. تدلّ هذه الحالة على مدى تشرذم الأسر في البلدات لأن الظفير كانت العدو اللدود لعنزة وهي القبيلة التي انتسب إليها أبناء العمومة المتحاربون. للاطلاع على حالات أخرى (ص 106 - 107).

-[628] الفاخري، المصدر نفسه، ص 101، 103 و105، وابن عيسى، المصدر نفسه، ص 103.

-[629] تتحدّث المصادر عن حالات كثيرة انتهت فيها مثل هذه الصراعات بطرد الخصوم أو قتلهم. اللافت أن أياً من هذه الحالات لم يرتبط بقضايا دينية. حتى أن ابن بشر لم يعزُ تلك الأحداث إلى قضايا دينية. لكنّ مردّ ذلك بلا ريب أن ابن بشر اعتمد في كتابه على مصادر سبقت الوهّابية. ومن الأمثلة على المنافسات السياسية التي أدّت إلى سفك الدماء اغتيال ناصر بن معمّر رئيس العيينة على يد

أحد أقربائه في سنة 1057هـ الذي تولّى الرئاسة بعده. انظر: ابن بشر، عنوان المجد في تاريخ نجد ، ج 2، ص 325. وكمثال آخر على صراع متّصل بالأوضاع الاقتصادية شارك فيه أهل العيينة وأهل البير، انظر: الفاخري، المصدر نفسه، ص 73.

-[630] هذا تمييز هامّ في نظر الشيخ ابن عبد الوهّاب، إلى حدّ أنّه لم يملّ من التشديد على أهميته. انظر: محمد بن عبد الوهاب، مؤلفات الشيخ الإمام محمد ابن عبد الوهاب ، أعدّها وصنفها عبد العزيز بن زيد الرومي [وآخرون] (الرياض: جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، 1398هـ/1978م)، ج 1: كشف الشبهات ، ص 155 - 158، وج 5: الرسائل الشخصية ، ص 124 - 125 و152 - 155.

-[631] ألّف الشيخ كتابَه الأول التوحيد وهو لا يزال في بلدة حُريملا، أي قبل عشر سنين على الأقلّ من استقراره في الدرعية نقطة انطلاق حركته. انظر: العثيمين ، بحوث وتعليقات في تاريخ المملكة العربية السعودية ، ص 49. للاطلاع على الأعمال الفكرية للشيخ (انظر ص 81 - 110). انظر أيضاً: البسام، علماء نجد خلال ثمانية قرون ، ج 1، ص 41.

-[632] ابن غنام، تاريخ نجد ، ص 89. وعلى ما ذكر ابن غنّام، بقي الأمر على هذه الحال إلى حين سقوط الرياض وضمّها إلى كنف الدولة. في تلك المرحلة، تنازل الشيخُ لعبد العزيز بن محمد بن سعود عن «شؤون المسلمين والخزانة» بالكامل (ص 89 - 90). وفي رسالة بعثها الشيخ إلى أهل الحوطة في منطقة سُدير، أعطى توجيهات تقضي أنه إذا صدر المنكرُ من أمير أو غيره أن يُنصح برفق خِفية. لكن إذا فشلت المحاولات البعيدة عن الملأ كافة في إقناعه، عليه أن «يرفع الأمر يمنا خفية». وطلب الشيخ من كل أهل بلد أن ينسخوا من هذه الرسالة نسخة ثم يرسلونها إلى حرمة والمجمعة والغاط والزلفي. انظر: ابن عبد الوهاب، المصدر نفسه، ج 5: الرسائل الشخصية ، ص 296 - 297.

-[633] ابن عبد الوهاب، المصدر نفسه، ج 5: الرسائل الشخصية ، ص 322.

-[634] المصدر نفسه، ص 292 - 293.

-[635] لمعرفة البلدات التي اتهمت بالردة، انظر الفصل الرابع من هذا الكتاب.

-[636] عبد الرحمن بن محمد بن قاسم، الدرر السنية في الأجوبة النجدية ، ط 5 ([د. م.: د. ن.]، 1416هـ/1995م)، ج 9، ص 6.

-[637] يوجد بحسب ذكر البسّام وثائق مثل فتوى صادرة في القرن 7هـ/13م تشير إلى أنه ربما بدأ التعليم الشرعي في ذلك الوقت. انظر: البسام، علماء نجد خلال ثمانية قرون ، ج 1، ص 14 - 15. الدليل المتاح لا يثبت وجود علماء في نجد قبل القرن 10هـ/16م، لكن وكما ذكر العثيمين، لا توفّر لنا المصادر معطيات كافية عن العلماء النجديين في القرنين 8 و9هـ/14 و15م. انظر: العثيمين، «نجد منذ القرن العاشر الهجري حتى ظهور الشيخ محمد بن عبد الوهاب،» ص 32.

-[638] البسام، المصدر نفسه، ج 1، ص 17 - 18. يجادل البسّام هنا بأنّ العلماء في ذلك الوقت رأوا في تعلّم المقررات الشرعية الأخرى، مثل التوحيد والتفسير مضيعة للوقت، لذلك، لم يوجد عالم متخصّص في مثل هذه الميادين إلاّ نادراً. لكنّ الوضع تغيّر بشكل جذري بعد نشأة الحركة الوهّابية حيث أصبح العلم الشرعي أكثر تنوعاً.

-[639] من الشائع في هذه المصادر إيراد الأخبار المتعلّقة بالعلماء، والحديث عن تقلّدهم منصب القضاء وحراكهم بين البلدات ورحلاتهم إلى الحجّ ووفاتهم وما إلى ذلك. انظر: الفاخري، الأخبار النجدية ، ص 65 و69.

-[640] تجمع المصادر على أنّ أمير العيينة عام 1139هـ/1726م عزل قاضي البلدة عبد الوهاب بن سليمان، والد الشيخ محمد بن عبد الوهاب. انظر: البسام، المصدر نفسه، ج 5، ص 41 - 42. من جانبه يقول ابن بشر إن سبب عزل القاضي عبد الوهاب هو نزاع حصل بينه وبين الأمير محمد بن حمد بن معمر. انظر: ابن بشر، عنوان المجد في تاريخ نجد ، ج 1، ص 37. وحصل شيء مشابه للشيخ سليمان بن علي، جدّ الشيخ محمد، عندما اختلف مع رؤساء روضة سدير فانتقل إلى العيينة وتولّى قضاءها (انظر: البسام، المصدر نفسه، ج 1، ص 310، وج 2، ص 367. انظر أيضاً: ابن بشر، المصدر نفسه، ص 370).

-[641] ابن غنام، تاريخ نجد ، ص 82. يذكر ابن غنّام أنّ الشيخ ابن عبد الوهّاب قرأ كتب التفسير والحديث في شبابه. ويقتبس العثيمين فقرة أخرى من كتاب ابن غنّام، وهي غير متاحة لهذا التحقيق، فحواها أنّ خصوم الشيخ ابن عبد الوهّاب لاموه على مطالعاته الخاصة لأنّهم رأَوا فيها المسار الخاطئ الذي آل أمر الشيخ إلى سلوكه. انظر: الشيخ محمد بن عبد الوهاب: حياته وفكره ، ص 31.

-[642] العثيمين، المصدر نفسه، ص 33 - 36.

-[643] يظهر ذلك في الحلف الذي عقده الشيخ مع محمد بن سعود رئيس الدرعية. شكّل الحلف تتويجاً لما يبدو أنّه جهد دؤوب من جانب الشيخ لحشد دعم قوة سياسية لحركته. لمزيد من المعلومات عن ذلك، انظر الفصلين الأول والثاني من هذا الكتاب. كما إن إيمان الشيخ الراسخ في مسألة العلاقة بين الحاكم والمؤسسة الدِّينية نابع من الرأي السياسي للمذهب الحنبلي.

-[644] ابن قاسم، الدرر السنية في الأجوبة النجدية ، ص 6.

-[645] صبحي محمصاني ، فلسفة التشريع في الإسلام: مقدمة في دراسة الشريعة الإسلامية على ضوء مذاهبها المختلفة وضوء القوانين الحديثة ، ط 5 (بيروت: دار العلم للملايين، 1980).

-[646] أبو الفضل محمد بن مكرم بن منظور، لسان العرب ، 15 ج (بيروت: دار صادر، 1414هـ/1994م)، ج 7، ص 100.

-[647] ابن بشر، عنوان المجد في تاريخ نجد ، ج 1، ص 42.

Michael Cook, {The Expansion of the First Saudi State: The Case of Washm,} in: C. E. Bosworth [648]- [et al.], eds., The Islamic World from Classical to Modern Times: Essays in Honor of Bernard Lewis .(Princeton, NJ: Darwin Press, 1989), p. 676

-[649] انظر: حسين بن غنام، روضة الأفكار والأفهام لمرتاد حال الإمام وتعداد غزوات ذوي الإسلام (بومباي، الهند: [د. ن.]، 1337هـ/1918م)، وعبد اللطيف بن عبد الرحمن بن محمد بن عبد الوهاب، عيون الرسائل والأجوبة على المسائل ، دراسة وتحقيق حسين محمد بوا، 2 ج (الرياض: مكتبة الرشد، 1420هـ/2000م)، ج 2، ص 662 - 664.

-[650] عبد الرحمن بن محمد بن قاسم، الدرر السنية في الأجوبة النجدية ط 5 ([د. م.: د. ن.]، 1416هـ/1995م)، ج 9، ص 5.

-[651] المصدر نفسه، ص 60.

-[652] ينظر فضل الرحمن إلى القرن 12هـ/18م على أنّه القرن الذي شهد صحوة دينية سلفية قوية في وجه الانحراف الديني والضعف الأخلاقي الذي أخذ ينتشر في المجتمعات الإسلامية التي تقع على أطراف الإمبراطورية العثمانية. وقد عبّرت الصحوة السلفية عن نفسها بظهور حركات الإصلاح الهندية والأفريقية وظهور الحركة الوهابية في الجزيرة العربية. والأخيرة، كما يقول فضل الرحمن، كانت من أقوى أشكال التعبير عن هذه الصحوة وأعنفها. من الواضح هنا أنّ فضل الرحمن لا يخرج عن نطاق نظرية التفسير الديني لهذه الأحداث التاريخية. لكن ما يهمنا في هذا السياق هو الإشارة إلى سيادة الخطاب الديني آنذاك كما يتضح من أن رد فعل المجتمعات الإسلامية في ذلك الوقت، لما أسماه المؤلف بالانحراف الديني، لم يتّخذ إلا لغة الدين للتعبير عن نفسه. انظر: Fazlur Rahman, Islam , 2Žnd ed. (Chicago, IL: University of Chicago Press, 1979), p. 196.

-[653] عبد الله الصالح العثيمين، تاريخ المملكة العربية السعودية ، 2 ج (الرياض: [د. ن.]، 1411هـ/1990م)، ج 1، ص 68.

-[654] محمد بن عبد الوهاب، مؤلفات الشيخ الإمام محمد ابن عبد الوهاب ، أعدّها وصنفها عبد العزيز بن زيد الرومي [وآخرون] (الرياض: جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، 1398هـ/1978م)، ج 5: الرسائل الشخصية ، ص 41.

-[655] Uwaidah M. Al Juhany, {The History of Najd Prior to the Wahhabis: A Study of Social Political and Religious Conditions in Najd during Three Centuries,} (Thesis, Ph. D., University of Washington, 1983), pp. 2-3 and 301.